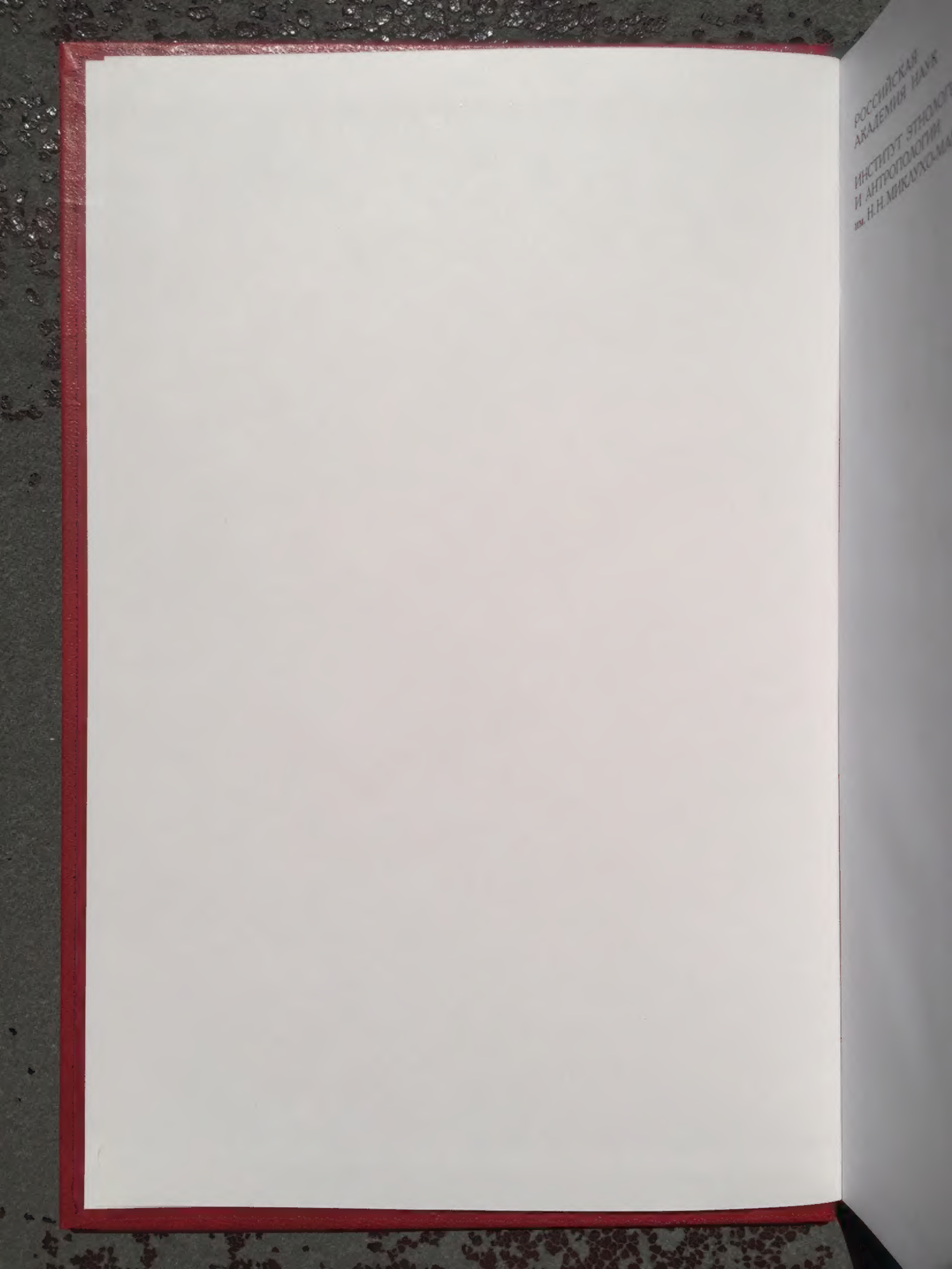
НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

Народы Поволжья и Приуралья

Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты

«НАУКА»


РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
И АНТРОПОЛОГИИ

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ
И ИСТОРИИ КОМИ
НАУЧНОГО ЦЕНТРА УРАЛЬСКОГО
ОТДЕЛЕНИЯ РАН

МАРИЙСКИЙ НАУЧНО-
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ
им. В. М. ВАСИЛЬЕВА
ПРИ ПРАВИТЕЛЬСТВЕ РЕСПУБЛИКИ
МАРИЙ ЭЛ

МОРДОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. Н.П.ОГАРЕВА

УДМУРТСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ,
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
УРАЛЬСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН

Серия

«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:

В. А. ТИШКОВ,

С. В. ЧЕШКО

МОСКВА
«НАУКА»
2000

Народы Поволжья и Приуралья

Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты

Ответственные редакторы:
Н. Ф. МОКШИН, Т. П. ФЕДЯНОВИЧ,
Л. С. ХРИСТОЛЮБОВА

МОСКВА
«НАУКА»
2000

УДК 391/395
ББК 63.5
Н 30

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 99-01-16102д

Ответственный секретарь
серии "Народы и культуры"
Л.И. МИССОНОВА

Рецензенты:

кафедра этнологии Исторического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова,
доктор филологических наук Р.М. БАТАЛОВА,
кандидат исторических наук И.М. ПЕТЕРБУРГСКИЙ

Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М.: Наука, 2000. – 579 с., ил.
ISBN 5-02-010191-5

В монографии отражены наиболее важные вопросы этнического и культурного развития названных этносов. Исследуются проблемы их этногенеза и этнической истории, современные этнические и этнодемографические процессы. Читатель знакомится с традиционной и современной материальной культурой этносов и получает представление об их взаимодействии и взаимовлиянии. Большое место в книге занимает характеристика духовной культуры (семейных и общественных обрядов и обычаев, а также религиозных верований), показана эволюция этих элементов. Приведены интересные сведения о народном художественном творчестве и творчестве профессиональных деятелей культуры.

Для этнографов, историков и более широкого круга читателей.

ТП-2000-II-№ 16

ISBN 5-02-010191-5

ОГЛАВЛЕНИЕ

МАРИЙЦЫ

Глава 5

УДМУРТЫ

Глава 1

Глава 2

Глава 3

Глава 4

Глава 5

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию специалистов и широкого круга читателей, интересующихся историей и культурой народов России и сопредельных постсоветских государств, предлагается очередной том серии "Народы и культуры", издаваемой Институтом этнологии и антропологии РАН в содружестве с ведущими научными центрами регионов РФ и заинтересованных в таком сотрудничестве научных коллективов из стран СНГ.

Еще несколько лет назад казалось, что этот проект, задуманный в конце 1980-х годов, обречен на неудачу в связи с развалом единой научно-информационной системы бывшего СССР, сокращением государственного финансирования и сложными политическими процессами. Однако по прошествии времени становится все более очевидным, что традиционные научные связи и общие научные интересы, взращенные десятилетиями и подпитываемые доныне мощной школой российской этнографии, дают стимул для сохранения и развития сотрудничества. Свидетельством этого служат издание первых томов серии ("Русские", "Белорусы", "Украинцы"), их широкая популярность во всех трех государствах. Необходимо особо отметить понимание важности проекта со стороны руководства РАН, Российского гуманитарного научного фонда и издательства "Наука", без которых он не смог бы реализоваться.

По существу этот проект являет собой некий итог и новый этап развития отечественной этнографии на рубеже тысячелетий. Именно такую цель и ставили перед собой организаторы проекта. Речь идет не о том, чтобы утвердить некий стандарт и единую версию в трактовке этнокультурных процессов на пространстве бывшего СССР, а о том, чтобы как можно полнее использовать накопленные в последние десятилетия знания, представить существующие в среде ведущих национальных школ и отдельных специалистов наиболее обоснованные концепции и взгляды на историческую эволюцию и состояние этнических общностей (народов), представители которых проживают преимущественно в России и других государствах бывшего СССР.

Одна из задач проекта – выявить богатство и сложность этнокультурной мозаики России и других стран, показать многообразие и взаимовлияние культур, противопоставить узконационалистическим и расистским стереотипам и псевдонаучным конструкциям профессиональные научные знания.

Том "Народы Поволжья и Приуралья" – первый из числа запланированных томов серии, включающих описание нескольких народов. Это определяется замыслом серии и требует некоторых пояснений.

Если первые три тома посвящены отдельным восточнославянским народам, то это отнюдь не означает, что для этнологов какие-то народы и культуры более значимы, чем другие. Вместе с тем, очевидно, что в пределах историко-культурного пространства исторического Российского государства, включая СССР, именно восточнославянские общности играли и играют во многом определяющую роль в культурном, политическом и социально-экономическом отношениях. Восточнославянские народы – наиболее многочисленные; они, особенно русские, являются основными ретрансляторами многих культурных тенденций, в том числе и свойственных нашему времени. Кроме того, этнография и история восточных славян наиболее разработаны. Редакторы серии исходили из привычного для отечественной этно-

графии подхода группировать описываемые народы по их историко-культурно-лингвистическому происхождению.

Соединение в томе "Народы Поволжья и Приуралья" пяти финноязычных народов – коми (коми-зырян), коми-пермяков, марийцев, мордвы и удмуртов – обусловлены названными выше причинами. Все эти народы расселены в основном в пределах одного региона, их история и культуры во многом развивались схоже. Содержание и структура тома отражают прежде всего состояние изученности истории и культуры каждого из народов.

Читатели могут обратить внимание на определенные диспропорции в объеме разделов, посвященных отдельным народам. Отчасти это произошло случайно, хотя некоторая логика все же есть. Мордва и удмурты изучены несколько лучше, чем коми и марийцы: в Мордовии и Удмуртии издано достаточное число солидных трудов. Именно поэтому в книге отведено больше места коми и марийцам. Кроме того, самый большой раздел – "Коми" – включает описание двух самостоятельных народов (коми-зырян и коми-пермяков). Авторы и составители тома сочли, однако, целесообразным объединить их в одном разделе, учитывая существующую традицию и этнокультурную близость обоих народов.

Разделы тома написаны учеными из Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл, Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения РАН. Специфика "Мордвы" состоит в том, что этот раздел полностью написан известным ученым Н.Ф. Мокшиным. Имена авторов других разделов указаны в содержании тома. Большой вклад в подготовку библиографии и глоссария внесла О.Л. Милова.

Серийное издание "Народы и культуры", в том числе и том "Народы Поволжья и Приуралья", уникально - это наиболее полный свод современных знаний, результат сотрудничества ученых РАН и ведущих специалистов из числа представителей описываемых народов. Тома серии проиллюстрированы большим количеством архивных и современных фотографий, многие из которых публикуются впервые.

Настоящая книга рассчитана на широкий круг читателей и предназначена как для ученых, так и для всех, кто интересуется историей и этнографией.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

ВВЕДЕНИЕ

В данном коллективном труде представлены пермские финны (два близкородственных народа – коми-зыряне и коми-пермяки, а также удмурты) и волжские финны (марийцы и мордва). Авторский коллектив стремился затронуть наиболее важные вопросы этнического и культурного развития этих народов в свете современных проблем финно-угроведения.

Одна из весьма важных и до сих пор далеко не изученная – проблема этногенеза и этнической истории указанных народов. К настоящему времени накоплен значительный материал, который позволяет, с одной стороны, ответить на ряд нерешенных вопросов, а с другой – поставить перед исследователями новые задачи.

Относительно *пермских народов* остается неясным вопрос о первоначальной территории их формирования. Одни исследователи, опираясь на археологические материалы, видят их далеких предков в носителях ананьинской и сложившихся на ее основе ряде археологических культур железного века, занимавших обширную территорию, охватывавшую бассейны рек Камы, Вятки, низовья Белой и средней Вычегды. Другие ограничивают их прародину сравнительно небольшим пространством к северу от верховьев Камы и Вятки, включая среднее течение Вычегды. В первом случае родиной народов коми был бассейн верхней Камы, откуда в конце I тысячелетия н.э. часть коми (будущие зыряне) пошла на север, в бассейн Вычегды, а коми-пермяки остались на первоначальной территории. Предки же удмуртов продвинулись в бассейн Вятки. Во втором случае происходило движение части коми (будущих пермяков) в верховья Камы, а предков удмуртов – в верхнее и среднее течение Вятки.

Более убедительно выглядит мнение специалистов, помещающих прародину пермских народов в район бассейна верхнего течения Камы и Вятки. Принимая эту точку зрения, нетрудно понять, откуда появилось в конце I тысячелетия н.э. на средней Вычегде земледельческое население среди охотников и рыболовов. Этими продвинувшимися на север земледельцами были предки коми-зырян. Недаром средневековые русские источники сообщают о Перми Великой (верховья Камы) и Перми Вычегодской.

Авторы глав, посвященных коми (зырянам и пермякам), достаточно полно осветили вопросы этногенеза и ранних периодов их этнической истории. Они учли все заслуживающие внимания точки зрения на эту проблему, поэтому у читателя создается более или менее ясное представление о происхождении народов коми.

Проблема этногенеза и этнической истории *удмуртов* еще далека от своего разрешения. Проведенные в последние десятилетия археологические исследования свидетельствуют о том, что предки удмуртов занимали значительную территорию: низовья р. Белой, юг современной Удмуртии, бассейн верхней, средней и нижней Вятки. Лингвисты, опирающиеся на данные топонимики, еще шире очерчивают этот ареал. Такая обширная территория расселения сравнительно небольшого народа требует значительного уточнения. Удмуртский язык, включающий очень близкие между собой северные и южные диалекты, дает основание полагать, что складывание ядра этого этноса происходило на сравнительно небольшой, компактной территории.

Если сравнить ранние периоды этнической истории коми (зырян и пермяков) и удмуртов, то можно заметить, что в средневековье у первых существовали ярко выраженные этнографические группы, позднее консолидировавшиеся в народность, у вторых такие группы наукой не зафиксированы. Удмуртские историки и этнографы обычно называют три группы удмуртов: *ватка́*, *калме́з* и не совсем ясных в научном плане *аров*. Считается, что упоминаемые в источниках в северной части Удмуртии ватка и калмез – пришлое население. Однако до сих пор отсутствует четкая этнографическая характеристика этих групп. В арах удмуртские исследователи видят южных удмуртов (главным образом на основании того, что так называют удмуртов татары и башкиры), без уточнения территории их расселения. Южные удмурты арами себя не называют.

Возможно, в прошлом в удмуртском этносе существовали четко выраженные этнографические группы, но с переселением удмуртов на занимаемую в настоящее время территорию единство этих групп было утрачено. Об этом наглядно свидетельствует повсеместное смешение воршудных объединений – экзогамных образований, возникновение которых специалисты относят к эпохе материнского рода. Скорее всего, наиболее вероятным ареалом формирования древнеудмуртских племен был бассейн среднего и нижнего течения р. Вятки. Основу этих племен составили носители пьяноборской (продолжение ананьинской) археологической культуры, и прежде всего жившие в середине I тысячелетия н.э. азелинцы. В конце I тысячелетия н.э. под давлением марийцев, а затем в начале II тысячелетия н.э. в связи с проникновением на Вятку славяно-русского населения удмурты постепенно отходили на левобережье Вятки, т.е. на современную территорию своего расселения. Неудивительно, что ввиду недостатка сведений этногенез и этническая история удмуртов в соответствующей главе изложены очень кратко и схематично.

Наряду с удмуртами упомянуты *бесермяне* – народ, живущий на севере Удмуртии, в бассейне р. Чепцы, который в последний раз был засвидетельствован переписью населения в 1926 г. в количестве около 10 тыс. человек. В последующих переписях он оказался в составе удмуртов. В начале 1990-х годов бесермяне, как и некоторые другие малые народы, заявили о себе как об отдельном, самостоятельном этносе, хотя и говорящем на удмуртском языке. Это связано с тем, что по своей традиционной культуре они отличаются от удмуртов, а главное – не утратили своего этнического самосознания. В настоящее время проводится большая работа по этнографическому изучению бесермян. Однако основной до сих пор остается проблема их происхождения, требующая дополнительного обоснования. Одни исследователи рассматривают бесермян как потомков булгар, переселившихся на Чепцу после разгрома монголо-татарами в XIII в. Волжской Булгарии. Основанием для такого суждения служит преимущественно традиционная женская одежда бесермян, напоминающая чувашскую, а также следы исповедовавшегося ими в прошлом ислама. Другие видят в них группу южных удмуртов (бесермяне говорят на одном из южных диалектов удмуртского языка), которые на своей первоначальной родине испытали влияние булгарской культуры. Вполне закономерно, что авторы глав об удмуртах уделили внимание и бесермянам.

Значительно полнее по сравнению с другими финноязычными народами Поволжья исследованы этногенез и этническая история марийцев. Известны носители археологических культур, положившие начало в первых веках н.э. формированию марийских племен. Выявлены этнографические группы марийского этноса с их диалектами, относительной эндогамией и особенностями традиционной культуры; прослежен механизм консолидации этих групп в марийскую народность; сделаны попытки показать процесс формирования диалектов марийского языка. Однако до сих пор не до конца решенным остается вопрос о месте, где первоначально происходило формирование марийских племен, т.е. было ли оно ограничено правобережьем Волги или охватывало и левый берег Волги вплоть до р. Вятки.

С этим вопросом некоторые исследователи связывают деление марийцев на горных и луговых.

В последние годы довольно остро дискутируется вопрос об этнической принадлежности так называемых азелинских племен, занимавших в середине I тысячелетия н.э. значительное пространство правобережья среднего течения р. Вятки, захватывая и восточную часть современной территории Республики Марий-Эл. Одни исследователи считают азелинцев предками удмуртов, другие – марийцев. Вопрос, по-видимому, следует ставить так: были ли древние марийцы уже сложившимся этносом со всеми присущими ему признаками тогда, когда двигались в направлении к Вятке? Если были, то они вполне могли ассимилировать пермичей-азелинцев, включив их в свой состав. Вероятно, так оно и случилось. Проделанный в последнее время дополнительный анализ археологических материалов позволяет признать правобережье Волги прародиной марийцев. Основные вопросы формирования марийского народа достаточно полно отражены в соответствующей главе.

Проблема этногенеза и этнической истории мордвы имеет свои особенности. При ее решении в первую очередь возникает вопрос: какую этническую общность представляли мокша и эрзя ко времени их первого упоминания в письменных источниках? Одни авторы считают, что с самого начала (первые века н.э.) складывался единый этнос, на основе которого в силу определенных исторических условий образовались две независимо развивавшиеся этнографические, точнее, этнические группы. Другие полагают, что мокша и эрзя сложились на базе двух обособленных групп городецких племен с археологически прослеживаемым своеобразием своей культуры. Мокша и эрзя говорят на очень близких, но самостоятельных языках, имеют свои особенности в традиционной культуре, у них отчетливо выражено этническое самосознание. Однако единого мордовского языка не существует. В мокшанском и эрзянском языках нет общего понятия "мордва".

Автор глав о мордве изложил принятую им схему формирования этого народа, не вдаваясь в детали. Этнической базой формирования мордвы в целом послужили, по его мнению, племена городецкой археологической культуры начала н.э., занимавшие обширные пространства. Одна группа этих племен положила начало мокше, другая – эрзе. В эпоху средневековья происходили одновременные процессы макро- и микроконсолидации, в результате которых мокша и эрзя сформировались как два субэтноса в составе мордовского этноса.

К сожалению, до сих пор нет ни одного исследования, в котором была бы прослежена история формирования мокши и эрзи. В археологии имеются попытки осветить этот вопрос. Полагают, что мокша и эрзя складывались на базе племен позднегородецкой археологической культуры. Основу мокши составили племена, жившие в верховьях Суры, а эрзи – располагавшиеся в среднем течении Оки, захватывая низовья р. Мокши. В середине I тысячелетия н.э. далекие предки мокши и эрзи поменяли места своего обитания. Мокша продвинулась на земли по среднему течению рек Мокши и Цны, а эрзя отошла на восток, ближе к Суре. Археологические материалы показывают, что эти группы мордвы не были изолированы друг от друга, хотя и полностью не сливались в единое целое.

Изучение вопроса о роли мокши и эрзи в этнической истории мордвы имеет большое значение для понимания сложившейся в настоящее время этнической ситуации в Мордовии, особенно в связи с проявлением "идеологии эрзянского национал-сепаратизма".

Фактически неосвещенной в работе осталась важная проблема общественных отношений и характера этнических общностей финноязычных народов Поволжья и Приуралья в тот период, когда у них уже распался первобытно-общинный строй, но еще не сложилось классовое общество. По-видимому, эта тема нескоро получит свою разработку из-за крайней недостаточности источников. Имеющиеся материалы по этнографии коми (зырян) и марийцев позволяют говорить о возник-

новении в эту эпоху "земляческих объединений" с преобладанием в их социальном строе соседской общины и патронимии. У мордвы, возможно, ко времени монголо-татарского нашествия начался процесс формирования раннефеодальных отношений.

В последнее время много пишут и говорят о возрождении различных народов России, в том числе и финно-угорских, однако остается не вполне ясным, что конкретно вкладывается в понятие "возрождение". Когда говорят о возрождении языка, если он забыт или почти забыт, то это понятно, но когда речь заходит о возрождении традиционной культуры, то, естественно, возникает вопрос, какие элементы культуры, в частности материальной, следует возрождать, ибо не все составляющие ее предметы, особенно изделия домашней промышленности, могут быть затребованы в современных условиях. Возрождать или не возрождать традиционную культуру – особый вопрос, но иметь четкое представление о ней необходимо, ибо это позволяет полнее представить лицо этноса – носителя данной культуры, т.е. увидеть его этнографические особенности, создать впечатление о его *этничности*. У большинства народов существует ясное представление о своем этническом определителе. У волжских финнов (марийцев и мордвы), например, таким определителем в прошлом служили традиционная женская одежда и языческая религия. Этнографические группы у марийцев именовались по названию женских головных уборов, присущих каждой группе. Отвечая на преследования православной церкви за совершение языческих жертвоприношений, новообращенные марийцы говорили: "Нашу веру кончать – нас кончать!"

Таким образом, в данной работе традиционная культура занимает одно из ведущих мест, так как в современных условиях урбанизации, распространения многих элементов общемировых культур и т.п. преимущественно только она дает возможность судить о своеобразии того или иного этноса.

Описание культуры финноязычных народов сделано по широко принятой в этнографии схеме: вначале дается характеристика основных занятий с подчеркиванием наиболее типичных из них, затем – *материальной и духовной культуры*.

Издревле все коренные народы Волго-Камья – жители лесной полосы Европейской России, природные условия которой в значительной степени определяли характер их занятий и особенности культуры, а также накладывали свой отпечаток на их этническую психологию. Несмотря на довольно раннее знакомство с земледелием и скотоводством (II тысячелетие до н.э.), лесные промыслы, особенно охота и бортничество, долгое время – пока сохранялись обширные лесные массивы – продолжали занимать не последнее место в их хозяйственной деятельности.

Земледелие и скотоводство также были связаны с лесом: имелись особые системы земледелия, применялся свободный выпас скота в лесу (без пастухов). Все эти явления в разной степени нашли отражение в книге. Следует отметить довольно красочное описание приемов и способов охоты у *коми-зырян*.

Длительная адаптация к жизни в лесу способствовала выработке наиболее приспособленных к лесным природным условиям многих сторон материальной культуры, начиная от орудий труда и заканчивая жилищем и предметами одежды.

Следуя этнографической традиции, авторы уделили внимание характеру расселения различных народов и особенностям их жилых и хозяйственных построек. В этих разделах читатель не только знакомится с присущими тому или иному народу элементами традиционной материальной культуры, но и получает представление об эволюции этих элементов, о культурном взаимодействии и взаимовлиянии живущих в Поволжье и Приуралье различных этносов. Необходимо отметить, что срубная техника была известна в этом регионе с древнейших времен (со II тысячелетия до н.э.), и все бревенчатые постройки сооружались и сейчас сооружаются преимущественно в этой технике.

Авторы не забыли о древних строениях, долгое время сохранявших свое значение в жизни местного финноязычного населения. Например, у марийцев и удмуртов в сравнительно недавнее время можно было встретить на крестьянском дворе довольно примитивные срубные постройки, у удмуртов носившие название *куа*, или *куала*, у марийцев – *кудо*. Эти термины в разных вариациях встречаются почти у всех финноязычных народов для обозначения в далеком прошлом, вероятно, жилых, а в последующие времена – примитивных сооружений, утративших функции жилья, но сохранивших свою связь с домашним хозяйством. Куа, или куала, удмуртов и кудо марийцев, помимо других функций, исполняли роль культовых сооружений, в которых совершались все семейные языческие обряды. У удмуртов, кроме того, существовали общественные куалы, с которыми была связана религиозная жизнь целых общин. К тому времени, когда этнографам стали известны эти постройки, помимо культовых сооружений, они служили и летними кухнями.

Так, марийское кудо представляло собой небольшой сруб из плохо подогнанных бревен, без пола, потолка и окон, с небольшой дверью и отверстием в тесовой крыше для выхода дыма и поступления света. В центре помещения находился открытый очаг, над которым подвешивали котел для варки пищи. В лесных селениях дым от костра спасал от досаждавших людям комаров и мошкары.

В избах удмурты и марийцы жили зимой, в летнее же время там только пекли хлеб. Лето семья проводила в кудо, или куале, устраиваясь на ночь на втором этаже двухэтажного амбара, который в Поволжье, по-видимому, тоже довольно древняя постройка, судя по выполняемым им функциям.

Постройки типа кудо, или куалы, не зафиксированы у мордвы и коми, но у мордвы термином “кудо” обозначается крестьянская изба.

Изучая традиционную материальную культуру финноязычных народов Приуралья и Поволжья, нельзя игнорировать влияние на нее культур других живущих по соседству народов. Касаясь вопросов жилища, нет оснований говорить, что избу финноязычные народы восприняли от русских. Несомненно, до появления русских в местах расселения указанных народов последние уже имели свое зимнее жилище, приспособленное к конкретным природным условиям, название которого сохранилось до настоящего времени. Однако нельзя и вовсе отрицать влияние русской культуры на их жилище. Это влияние по-разному проявлялось у разных народов. Жилище коми, например, мало чем отличается от типичного жилища северных русских. Чем раньше начались контакты с русскими, тем большее воздействие оказали последние на местное жилище, особенно на его внутреннюю планировку и убранство.

Большую роль в изменении домашнего быта финноязычных народов Приуралья и Поволжья сыграла русская духовая печь. Ранее других ее освоили коми и мордва. Применение русской печи резко изменило характер питания местных народов, которые ели преимущественно вареную пищу, приготовленную в котле. Долго осваивали русскую печь удмурты и марийцы, у которых котел длительное время сосуществовал с этой печью, использовавшейся преимущественно для печения хлеба. К примеру, самой большой похвалой в адрес марийки, удачно испекшей хлеб, служили слова, что она испекла хлеб как русская хозяйка.

Из всех элементов материальной культуры в данной работе наибольшее внимание уделено традиционной одежде, особенно женской, служащей отличительным этническим признаком. Исключение составляют коми, которые под влиянием русской культуры рано начали утрачивать свою традиционную одежду. У некоторых групп коми, например у ижемцев, в качестве национального женского костюма выступает одежда русских XVI–XVII вв. У других народов женская традиционная одежда почти в неизмененном виде сохранялась вплоть до советского времени. Читатель без особого труда заметит в ней много как общего, так и особенного. Много общего будет в материале, из которого изготовлена одежда, в ее покрое, отделке,

украшении, наборе составляющих ее предметов, манере ношения и т.д. Особенное в одежде проявляется не только у отдельных народов, но и у больших и малых этнографических групп внутри каждого этноса. Примером может служить одежда мокши и эрзи. Некоторыми особенностями традиционная одежда эрзянок отличается от одежды мокшанок и представительниц других финноязычных народов Приуралья и Поволжья. Это отличие свидетельствует о значительном влиянии на эрзю какого-то другого или других этносов, сыгравших определенную роль в ее этнической истории.

Знакомясь с традиционной женской одеждой представленных в настоящей работе народов, читатель получит впечатление не только о ее традиционных особенностях, но и о ее эволюции в советский период и о бытовании ее элементов в настоящее время.

В отдельных разделах нашла отражение общественная структура у разных народов в досоветском прошлом. Речь идет о сельской общине, патронимии и семье. Эти общественные ячейки, несмотря на единство своего социального статуса, отличались некоторым своеобразием у каждого народа в силу особенностей его исторического развития, а также разной степени изученности этих ячеек. Например, более полно, по сравнению с другими народами, исследованы сельская община у удмуртов, история которой прослежена вплоть до коллективизации сельского хозяйства, патронимические связи и отношения у марийцев.

Большое место в очерках отводится характеристике духовной культуры. Основное внимание уделено семейным и общественным обрядам и обычаям, а также языческой религии.

В этнографической литературе довольно полно представлены различные обряды и обычаи, особенно семейные (родильные, свадебные и похоронные). В них много общего, но имеется и своеобразие у каждого народа. Авторы разделов имели возможность проследить эволюцию этих обрядов от дореволюционного прошлого до сегодняшнего времени. В досоветский период традиционные обряды соблюдались в полной мере, так как в противном случае нарушались сложившиеся устои общественной и семейной жизни. Даже после принятия христианства оставалось обязательным общественное оформление брака. Без проведения свадебных обрядов брак считался недействительным. Настойчивые требования церкви совершать церковный обряд при заключении брака осуществлялись не всегда, и часто бывало, что венчание происходило спустя год и более после свадьбы. Брачный договор обязательно включал калым и приданое. Даже беднейшие слои крестьянства не могли вступить в брак, не внеся хотя бы символическую плату за невесту. Девушка должна была получить от родителей приданое стоимостью не меньше этой символической платы. При этом свадьбу, хотя и очень скромную, все же играли.

После коллективизации, когда велась борьба с традиционной "отсталостью", свадебный обряд практически перестал совершаться. В послевоенные годы свадьба начала возрождаться, освобождаясь от многих черт, которые не соответствовали новым социальным условиям и противоречили изменившемуся взгляду на семейные отношения. Теряя прежние черты, свадьба приобретала новые. Весь обряд во многом утратил свое первоначальное общественное значение, превратившись в веселый праздник по случаю образования новой семьи.

Похоронный обряд, будучи наиболее консервативным из всех семейных обрядов, в советский период не претерпел почти никаких изменений и в настоящее время сохраняет многие традиционные черты, которые и отражены в данной работе.

Одно из главных мест в традиционной духовной культуре финноязычных народов Волго-Камья досоветского времени занимала языческая религия. Автор глав об удмуртах пишет, что религиозно-мифологическое представление этноса

Рис. 1. Современное расселение: коми-зыряне, коми-пермяки. Карта-схема (по материалам карты "Народы России и сопредельных стран". М., 1995. Нумерация дается по первоисточнику)

(*продолжение карты* марийцы, мордва, удмурты)

ИНДОЕВРОПЕИСКАЯ СЕМЬЯ

СЛАВЯНСКАЯ ГРУППА

1 Русские

2 Украинцы

УРАЛЬСКО ЮКАГИРСКАЯ СЕМЬЯ

ФИННО-УГОРСКАЯ ГРУППА

67 Мордва

67а Мокша

АЛТАЙСКАЯ СЕМЬЯ

ТЮРКСКАЯ ГРУППА

82 Татары

82а Казанские татары

(*продолжение карты:* марийцы, мордва, удмурты)

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ СЕМЬЯ

СЛАВЯНСКАЯ ГРУППА

● 1. Русские

◑ 2. Украинцы

ГЕРМАНСКАЯ ГРУППА

т 11 Немцы

⊥ 11а. Меннониты

УРАЛЬСКО-ЮКАГИРСКАЯ СЕМЬЯ

ФИННО-УГОРСКАЯ ГРУППА

67. Мордва:

■ 67а. Мокша

67б. Эрзя

68. Марийцы:

▯ 68а. Луговые и восточные марийцы

68б Горные марийцы

69. Удмурты

71. Коми

72. Коми-пермяки

73. Манси

САМОДИЙСКАЯ ГРУППА

v 76 Ненцы

АЛТАЙСКАЯ СЕМЬЯ

ТЮРКСКАЯ ГРУППА

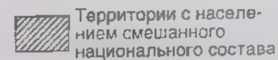
82. Татары

82а. Казанские татары

82б. Мишари

△ 85. Башкиры

◇ 123. Чуваши


Территории с населением смешанного национального состава

Территории с редким населением

Незаселенные территории

Границы этносов

Границы между плотным и редким населением одного и того же народа

(Условные пояснения к рис. 1)

(*продолжение карты:* марийцы, мордва, удмурты)

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ СЕМЬЯ

СЛАВЯНСКАЯ ГРУППА

- 1. Русские
- 2. Украинцы

ГЕРМАНСКАЯ ГРУППА

- 11. Немцы
- 11а. Меннониты

УРАЛЬСКО-ЮКАГИРСКАЯ СЕМЬЯ

ФИННО-УГОРСКАЯ ГРУППА

- 67. Мордва
- 67а. Мокша
- 67б. Эрзя
- 68. Марийцы:
- 68а. Луговые и восточные марийцы
- 68б. Горные марийцы
- 69. Удмурты
- 71. Коми
- 72. Коми-пермяки
- 73. Манси

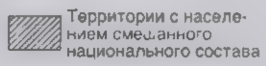
САМОДИЙСКАЯ ГРУППА

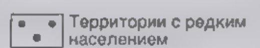
- 76. Ненцы

АЛТАЙСКАЯ СЕМЬЯ

ТЮРКСКАЯ ГРУППА

- 82. Татары
- 82а. Казанские татары
- 82б. Мишари
- 85. Башкиры
- 123. Чуваши


Территории с населением смешанного национального состава


Территории с редким населением

Незаселенные территории

Границы этносов

Границы между плотным и редким населением одного и того же народа

(Условные пояснения к рис. 1)

о мире – это одна из важнейших этнических характеристик. Сотношению язычества и христианства в данной работе уделено внимание потому, что в последние годы происходит оживление, а в некоторых случаях возрождение христианства и других религий.

Принятие христианства не везде повлекло за собой вытеснение языческих верований. Однако у народов коми в период средневековья в буквальном смысле огнем и мечом уничтожались языческие святилища и насаждалось православие. Постепенно многие из языческих представлений были забыты. Из других народов только у мордвы преимущественно за счет основания монастырей на ее территории православие получило довольно широкое распространение, но не вытеснило окончательно языческих верований. Марийцы и удмурты в большинстве своем были крещены только в XVIII в. Но христианизация не привела к забвению ими языческих верований и обрядов. Марийцы, например, особенно луговые, на протяжении XIX в., несмотря на преследования церкви, периодически совершали кровавые жертвоприношения, на которые собиралось иногда несколько тысяч человек.

Авторы данного коллективного труда старались показать, что язычество пронизывало все стороны жизни народа, чем и объясняется такая его живучесть. Из всех языческих культов наиболее яркие – аграрные и культ предков, которые в ряде мест сохранились до настоящего времени. Аграрные культы были тесно связаны со стремлением крестьянина вырастить побольше хлеба и отблагодарить языческих богов за посланный урожай. В соблюдении аграрных культов участвовала вся деревенская община. Существовали специальные рощи, в которых совершались жертвоприношения.

Культ предков сохранил многие архаичные черты. Главным его содержанием была вера в то, что умершие помогают живым и заботятся об их благополучии, поэтому предков нельзя забывать, необходимо их умилостивлять, устраивать им поминки, приглашать "участвовать" в разных семейных праздниках и торжествах. Носителем этого культа обычно выступала патронимия. Содержание культа предков одинаково у всех народов, но сопровождавшие его обряды имели свои особенности у каждого народа. У марийцев, например, на 40-й день после смерти человека устраивались обязательные "проводы" его на тот свет. При этом роль покойного играл кто-либо из его друзей или знакомых. "Проводы" проходили очень весело, с плясками под аккомпанемент волынки.

В данной работе отмечено, что насаждавшееся христианство, было не в состоянии окончательно вытеснить язычество и во многих случаях приспосабливало христианские обряды к языческим, что приводило к формированию религиозного синкретизма, характерного для финноязычных народов Приуралья и Поволжья.

Широко проводившаяся в советское время атеистическая пропаганда достигала своей цели в борьбе с христианством только у тех народов, у которых оно не проникло в глубь сознания, но у удмуртов и марийцев, например, язычество продолжало сохраняться на бытовом уровне.

В последнее время, помимо восстановления христианских храмов, делаются попытки возродить языческую религию. Больше других в этом преуспели луговые марийцы, которые создали религиозное объединение "Ош марий чимарий" ("Белые, истинные марийцы", т.е. язычники), занимающиеся возрождением язычества. В 1996 г. это объединение организовало общественное моление с жертвоприношением крупного и мелкого рогатого скота. Роль картов (жрецов) на этом молении играли восточные марийцы, которые переселившись в Башкирию, остались верны язычеству, не приняв ни православия, ни ислама.

В работе отражено также и современное состояние духовной культуры финноязычных народов. Приведены интересные сведения о народном художественном

творчестве, а также о творчестве профессиональных писателей, поэтов, художников, музыкантов и др.

В целом том "Народы Поволжья и Приуралья" безусловно является заметным вкладом в изучение финноязычных народов России. Он наверняка вызовет большой интерес со стороны как специалистов, так и широкого круга читателей.

КОМИ-ЗЫРЯНЕ. КОМИ-ПЕРМЯКИ

ГЛАВА 1

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Коми-зыряне и коми-пермяки – две близкородственные этнические общности, которые вместе с удмуртами принадлежат к пермским народам. Вопрос о том, представляют ли эти два народа самостоятельные этносы или составляют две ветви единого народа, – дискуссионный. Оба народа имеют общее название – "коми". Их языки очень близки и многие лингвисты считают, что коми-зырянский и коми-пермяцкий языки – два наречия единого языка. Серьезные и глубокие этнографические исследования, которые стали проводиться в Республике Коми и Коми-Пермяцком автономном округе в послевоенные годы, позволили известному этнографу Л.Н. Жеребцову аргументированно заявить: "Несмотря на единство происхождения, длительную общность жизни и наличие значительного количества общих черт в культуре и быте, в настоящее время коми (зыряне) и коми (пермяки) являются двумя самостоятельными народами" (*Жеребцов Л.Н.*, 1975. С. 15). В то же время несомненная этнокультурная близость и единые истоки традиционных культур коми-зырян и коми-пермяков позволяют рассматривать их культурно-хозяйственные комплексы в своей совокупности как пример адаптации и функционирования этносов в природных условиях северной лесотаежной зоны.

Согласно данным переписи населения 1989 г., численность коми-зырян составила 345 тыс. человек. Основная часть этноса расселена в пределах Республики Коми, за ее пределами проживает только 13%. Значительные локальные группы коми проживают на Кольском полуострове и на нижней Оби, где переселенческие группы коми-ижемцев обосновались в XIX в. Какие-то значительные этнодисперсные группы коми назвать нельзя, поскольку некоторое их количество присутствует во многих регионах, не имея между собой каких-либо реальных связей.

Общая численность коми-пермяков, согласно данным последней общесоюзной переписи, составила 152 тыс. человек. При этом с 1959 по 1989 г. доля коми-пермяков, проживающих за пределами округа, возросла с 12 до 38%, что связано с массовой миграцией населения за пределы округа, вызванной крайне низким уровнем его социально-экономического развития. Значительные этнодисперсные группы коми-пермяков сформировались в Тюменской обл., в различных районах Пермской обл. (только в Перми проживает сегодня около 11 тыс. коми-пермяков), в Краснодарском и Ставропольском краях, в Крыму и ряде других регионов.

Согласно данным языкознания, в период верхнего палеолита и мезолита (мезолитическая эпоха на Европейском Северо-Востоке датируется концом IX – VI тысячелетием до н.э.) далекие предки коми, финнов, венгров, ненцев и ряда других народов составляли единую крупную этнолингвистическую общность. Об этом свидетельствуют сходные черты в языках, на которых говорят эти народы (в частности, существование общекоренных слов, обозначающих такие понятия, как название частей тела, местоимения, термины родства и др.). Лингвисты называют эту общность уральской языковой семьей. По мнению большинства языковедов, прародина уральцев находилась между Уралом и средней Волгой. Некоторые исследователи в Финляндии, Эстонии и Венгрии считают, что уральские народы жили также и на обширной территории к западу, до Балтийского моря. По мнению венгерского ученого П. Хайду, древняя родина уральцев находилась в бассейне Нижней и Средней Оби и в районе истоков Печоры (Основы финно-угорского языкознания..., 1974; *Хайду*, 1985). Заселение Вычегды и Печоры в эпоху мезолита шло со стороны Волго-Окского междуречья, из Прикамья, а также из Прионежья и Карелии. Памятники эпохи мезолита, найденные на Вычегде и Печоре, имеют сходные черты с памятниками Прикамья и Поволжья. В эту эпоху в обширном регионе от Печоры до нижней Волги обитали родственные племена, этническая принадлежность которых точно не установлена. Имеются предположения, что они принадлежали к уральской этнолингвистической общности (Археология Республики Коми, 1997; *Буров*, 1965).

В V–IV тысячелетиях до н.э. уральская общность разделилась на самодийскую (предки ненцев, нганасан, селькупов и некоторых других народов) и финно-угорскую. В период раннего неолита (неолит на крайнем Северо-Востоке Европы датируется V – второй четвертью III тысячелетия до н.э.) Европейский Северо-Восток входил в обширную верхневолжскую этнокультурную общность. Неолитическое население региона сформировалось, вероятно, на основе местного мезолитического населения, но при участии переселенцев с Верхней Волги и, может быть, из других регионов (*Третьяков*, 1966; *Савельева*, 1984; *Жеребцов И.Л., Савельева, Сметанин*, 1996). Возможно, население периода раннего неолита принадлежало к уральской этнолингвистической общности или к уже выделившимся из нее финно-уграм (Археология Республики Коми, 1997. С. 187). В период позднего неолита на территории Европейского Северо-Востока появлялись переселенцы из Прикамья и других районов (*Буров*, 1967), но смены населения (полной или частичной), по мнению современных исследователей, не происходило; на территории региона жили племена древних финно-угров; с ними соотносят памятники раннего периода развития чужъяельской культуры (Археология Республики Коми, 1997; *Жеребцов И.Л., Савельева, Сметанин*, 1996). Этническая карта бассейнов Печоры, Вычегды и Мезени периода энеолита–бронзы, как подчеркивают исследователи, отличалась значительной пестротой, однако определяющую роль в этнической истории Европейского Северо-Востока играли финно-угорские племена (*Стоколос*, 1988; *Савельева*, 1984).

Со II тысячелетия до н.э. происходило складывание этнокультурных областей, началось выделение отдельных союзов племен.

Через некоторое время после своего выделения из финно-угорской общности прафинно-пермская общность распалась на прафинно-волжскую (предки марийцев, мордвы и, возможно, некоторых других народов) и прапермскую. В I тысячелетии до н.э. на основе последней возникли прибалтийско-финская (предки финнов, карел, эстонцев и некоторых других народов) и пермская общности. В последнюю входили предки современных коми, коми-пермяков и удмуртов. Представители пермской языковой общности населяли берега Камы, Вятки, Вычегды, Печоры, Мезени и некоторых других рек: на всей этой обширной территории обнаружены памятники

ананьинской культуры (VIII–III вв. до н.э.), которую большинство исследователей связывают с пермскими (и частично с волжско-финскими) племенами.

В последние века до н.э. – первые века н.э. ананьинская общность разделилась. Образовались новые культуры, одна из которых связана с предками удмуртов, а другие, составлявшие гляденовскую культурную общность, – с предками коми и коми-пермяков (Археология Республики Коми, 1997).

Третий этап этногенеза коми и коми-пермяков приходится на вторую половину I тысячелетия н.э., когда вследствие миграций аборигенного населения и оседания здесь значительных пришлых групп происходят заметные изменения этнической карты Приуралья (История Урала..., 1989).

Складывались крупные объединения, которые легли в основу будущих народов. Приток переселенцев в Приуралье начался еще на рубеже IV–V вв. н.э., и в дальнейшем на Урал продолжали приходить с различных территорий мигранты, имевшие разную этническую принадлежность (угры, тюрки, самодийцы и др.). Отдельные волны переселенцев в значительном количестве продвигались на север. В V–VI вв. в Среднее и Верхнее Прикамье и в бассейн Вычегды проникают группы скотоводческого населения, этническая принадлежность и судьба которого спорна. Это могли быть угры, или тюрки, или смешанные по составу переселенцы, которые, видимо, слились с коренными обитателями края, войдя в состав населения вновь возникавших объединений. При этом древнее этническое ядро в сложении коми и коми-пермяков сохранилось (Там же).

Объединявшая коми и коми-пермяков гляденовская общность прекратила свое существование в V в. н.э. И.О. Васкул связывает это с вторжением кочевников гуннского племенного союза, следы пребывания которых на Европейском Северо-Востоке остались в виде нового типа археологических памятников – курганных могильников (Археология Республики Коми, 1997; Историко-культурный атлас..., 1998). Затем в Прикамье образовалась ломоватовская культура. Ее основу составили местные позднегляденовские племена. Упоминавшиеся выше пришлые племена (оставившие, в частности, курганные могильники) не сыграли в ее формировании ключевой роли.

Гораздо более спорный характер носят процессы, происходившие на территориях к северу от Прикамья. В середине I тысячелетия н.э. в лесотаежной зоне Северного Приуралья появились группы потомков древнеуральского арктического, западносибирских угорского и самодийского и верхнекамского этносов. Во второй половине I тысячелетия в этом регионе взаимодействовали самые разные группы населения. Их этнический состав был чрезвычайно сложен. В Печорском Приуралье в результате воздействия на гляденовское население иноэтнических пришельцев (относительно происхождения которых высказаны различные версии) сложилась бичевницкая культура (*Канивец*, 1964; *Лашук*, 1958, 1972; *Буров*, 1965, 1967; *Мурыгин*, 1992). В Вычегодском бассейне взаимодействовали местные гляденовцы, переселенцы из Верхокамья и представители бичевницкой этнической группы; происходило смешение населения. В Южном Припечорье и на верхней Вычегде, кроме того, появились мигранты из Западной Сибири.

На рубеже VI–VII вв. этнокультурные процессы в Вычегодско-Печорском регионе несколько стабилизируются. Припечорье – регион с преобладанием угро-самодийского населения (Археология Республики Коми, 1997. С. 486). В бассейне Вычегды и Мезени складывается ванвиздинская культура. Этническая принадлежность последней – один из наиболее дискуссионных аспектов проблемы происхождения коми. Согласно одной точке зрения, ванвиздинская культура генетически восходит к гляденовской и ананьинской (пришлое население не сыграло решающей роли в ее формировании) и принадлежит древнекоми этносу (*Савельева*, 1971, 1982, 1984, 1985, 1995; *Королев*, 1997). Согласно другой точке зрения, вандвиздинцы появились в результате ассимиляции позднегляденовцев угорскими племенами (*Буров*, 1967. С. 177).

В IX в., по В.А. Оборину, начался четвертый этап этногенеза народов Приуралья (IX–XV вв.), в ходе которого происходила консолидация устойчивых этнических общностей в виде союзов племен (История Урала..., 1989). В названное время на верхней Каме и ее притоках – от самых верховий реки до предгорий Урала, от оз. Чусового на севере до р. Чусовой на юге – существовала родановская культура. Она сложилась на основе ломоватовской культуры и принадлежала предкам коми-пермяков. Помимо ломоватовцев, сыгравших главную роль в возникновении родановской культуры, некоторое участие в формировании родановцев приняли небольшие группы обских угров и ненцев, приходившие в Прикамье из Северного Зауралья и с предгорий Северного Урала. С верховьев р. Чепцы в верховья Камы и в верховья Иньвы и Обвы переселялись удмурты, ассимилированные затем коми-пермяками. Кроме того, в состав северных родановских племен вошли и выходцы из Вычегодского края – вначале ванвиздинцы, появлявшиеся в Северном Прикамье в VII–IX вв., а затем, с рубежа I–II тысячелетий, древние коми-зыряне (пермь вычегодская). Особенно значительным было участие переселенцев из бассейна Вычегды (конкретно с р. Сысолы) в формировании зюздинских коми-пермяков на верхней Каме. Наконец, в состав коми-пермяков вошел и определенный славянский компонент. Проникновение русских на Урал усилилось в XIII–XIV вв.

В XII–XIV вв. у коми-пермяков появились расположенные на удобных водных путях укрепленные административные и хозяйственные центры. Старые родовые городища постепенно забрасывались. Этот факт, а также сочетание различных обрядов погребения в могильниках и наличие на поселениях вещей с разными типами родовых тамг (свидетельствующих о смешанности населения) говорят об ослаблении родовых связей, хотя в целом разложение родового строя, особенно в отдаленных и малонаселенных районах расселения коми-пермяков, шло медленно. Усиливавшаяся имущественная дифференциация семей прослеживается по материалам родановских могильников XII–XV вв. Имущественное неравенство перерастало в социальное. Власть знати становилась наследственной. В XIV–XV вв. у коми-пермяцких племен, которые были связаны между собой общностью экономической жизни, языка и культуры, начался процесс сложения более прочного этнического объединения, в состав которого вошли восемь племен. В Верхокамье и на Язьве выделились особые этнические группы зюздинских и язьвинских коми-пермяков (История Урала..., 1989; *Оборин*, 1990; *Белицер*, 1958).

В это время завершился и процесс вхождения заселенных коми-пермяками земель в состав Русского государства. Он начался с эпизодических сборов дани новгородцами. В конце XII в. суздальцы создают первые опорные пункты на северных подступах к Уралу, стремясь сдержать проникновение новгородцев. В свою очередь в конце XII – начале XIII в. на Вятке появился ряд новгородских укрепленных городков. В XIV – начале XV в. на свободных землях Верхнего Прикамья обосновалось оседлое русское население. Началась стихийная русская колонизация края с северо-запада, из новгородских владений. В 1401–1409 гг. на верхней Каме был построен первый русский укрепленный городок Анфаловский. На р. Боровой в начале XV в. вологжане занялись добычей соли. В 1430 г. промыслы были перенесены на р. Усолку, где возникло русское поселение (будущий город Соль Камская), положившее начало посадской колонизации Приуралья. В 1451 г. великий князь московский направил в Пермь Великую наместника, резиденцией которого стал город Чердынь. Этот факт означал, по мнению исследователей, мирное включение Перми Великой в состав русского государства, следствием чего явилось крещение местного населения в 50–60-е годы XV в. К концу указанного столетия основная часть Приуральского региона (Пермь Великая и Вятский край) прочно вошла в состав Русского государства (История Урала..., 1989; *Оборин*, 1990).

Русские крестьяне оказали влияние на развитие у коми земледелия, заимствуя в то же время некоторые приемы охоты и рыбной ловли. Земледельческое коми-пермяцкое население было обложено такими же налогами и повинностями, как и рус-

ское крестьянство, и это сближало их в правовом отношении. В XVI в. завершилось формирование этнической территории коми-пермяков. Основное ядро складывавшейся коми-пермяцкой этнической общности размещалось по течению Иньвы и Косы с их притоками, где коми-пермяки ассимилировали небольшие группы коми-зырян и удмуртов. Территория Северного Прикамья входила в состав Чердынского, Соликамского и Кайгородского уездов (История Урала..., 1989).

Если происхождение коми-пермяков не вызывает сегодня сомнений ввиду очевидной преемственности гляденовской, ломоватовской и родановской культур, то проблема этногенеза коми-зырян по-прежнему остается дискуссионной. Споры связаны с вопросом о преемственности ванвиздинской культуры и культуры перми вычегодской – древних коми-зырян. Памятники перми вычегодской в бассейне Вычегды и Лузы относятся к началу XI в. Согласно одной из точек зрения, эта культура (называемая также вымской) сформировалась на основе ванвиздинской культуры и генетически связана с ней; пермяне вычегодские (древние коми-зыряне) являются, таким образом, автохтонным населением Вычегодского бассейна (*Савельева*, 1971).

Вторая точка зрения, напротив, предполагает ведущую роль переселенцев из Прикамья в формировании культуры перми вычегодской. Автохтонное ванвиздинское население (не древнекоми, но родственное ему западнофинское, угорское или какое-либо иное) было ассимилировано переселенцами. Определенное участие в генезисе пермян вычегодских группы славяно-русского и волжско-финского населения также не отрицается. Лингвист В.И. Лыткин сопоставлял миграцию древних коми в Вычегодский край с распадом в IX–X вв. общепермского языка-основы (*Лыткин*, 1953; Основы финно-угорского языкознания..., 1976). Анализ диалектов коми и коми-пермяцкого языка, по мнению языковеда В.А. Ляшева, также свидетельствует в пользу значительных перемещений населения в Коми край из Прикамья (*Ляшев*, 1977, 1985; *Мурыгин, Королев, Ляшев*, 1984). Этнографы Л.П. Лашук и Н.Д. Конаков указывают на резкую смену хозяйственно-культурного типа населения Вычегодского бассейна на рубеже I и II тысячелетий н.э. (*Лашук*, 1972; *Конаков*, 1984).

Можно предложить следующую гипотезу, не противоречащую основным аргументам указанных выше точек зрения. Вероятно, в формировании древних коми участвовали как местное ванвиздинское население, так и переселенцы из Прикамья (причем обе эти группы были родственными между собой), но роль их в сложении пермян в разных районах края оказалась неодинаковой. На Выми и нижней Вычегде, очевидно, главным элементом стали ванвиздинцы, а на Сысоле и, быть может, на верхней Вычегде, наоборот, сильнее ощущалось влияние переселенцев из Прикамья. В сложении прилузских коми свою роль сыграли также группы прибалтийско-финского и волжско-финского населения.

В конце XII в. прекратилось продвижение коми на запад. Более того, этническая территория коми, в предшествовавшее время постоянно расширявшаяся в указанном направлении, стала сокращаться. Эти перемены были связаны с миграциями русского населения. Первые русские переселенцы появились в бассейне Северной Двины (в самой западной его части, не занятой пермянами) еще в XI – начале XII в. Они шли сюда с двух сторон. С северо-запада, из Заонежья, продвигались новгородцы, в первой половине XII в. основавшие ряд населенных пунктов, сначала на нижней Северной Двине и верхней Сухоне, куда еще не проникли пермяне, а затем и на землях, уже колонизированных древними коми, – на Ваге и даже на Выми (не позднее конца XII в.), куда новгородцы пришли с Северной Двины через Пинегу и Мезень. С юго-запада в район рек Устьи, Кокшенги, нижней Сухоны и Юги переселялись жители Ростово-Суздальского княжества.

Главной движущей силой славяно-русской колонизации Севера было крестьянство, переселявшееся сюда, спасаясь от эксплуатации феодалов и малоземелья. Миграциям русских на территорию, заселенную древними коми, и земледельческому освоению ее содействовало и стремление крупных русских феодалов установить свой

контроль над обширными пространствами этого региона, для чего там строились города и другие опорные пункты. Это, например, Гледень и Устюг, сыгравшие огромную роль в присоединении к Русскому государству земель по Малой Северной Двине, Югу, нижней Сухоне (где могли жить пермяне), Лузе и Низовьям Вычегды, где, несомненно, имелось пермянское население (*Давыдов*, 1977; *Жеребцов Л.Н.*, 1982).

Э.А. Савельева датирует XII столетием начало более активной древнерусской колонизации Европейского Северо-Востока, с которой связано, в частности, появление древнерусских городищ на нижней Вычегде (Карыбйывское) и Выми (Пожегское) (*Савельева*, 1995). Но если в Вычегодско-Вымском крае возникновение городищ не сопровождалось массовыми крестьянскими переселениями, то в более западной части этнической территории пермян складывалась иная ситуация.

В XIII в. приток переселенцев из Новгородской земли и центральных районов Руси на Европейский Север, и на земли пермян в том числе, усилился вследствие монголо-татарского нашествия и разорения русских княжеств. В результате к концу XIV в. пермяне, предположительно жившие на Сухоне, Юге и Ваге (за исключением р. Устьи и некоторых других небольших районов), могли быть ассимилированы пришлым русским населением (*Жеребцов Л.Н.*, 1982. С. 34). Часть из них, возможно, вернулась назад, в восточные районы, из которых когда-то ранее пермяне продвигались на запад. В XIII в. коми появились на берегах Вашки, Пинеги и Немьюги (приток р. Кулой), расположенных к северу от территории первоначального расселения пермян. Они пришли в этот регион с нижней Вычегды через ее приток Яренгу и верховья Вашки, затем с Вашки на верхнюю Пинегу, а с Пинеги, вероятно, на Немьюгу.

Позднее, в XIV в., во время христианизации Коми края, на Вашку ушла еще одна группа вычегодских пермян, не пожелавших принимать православную веру и отказываться от своих древних языческих верований. Христианизация вычегодских коми, которую в 1379 г. начал выходец из Устюга Стефан Пермский, стала одним из важных этапов присоединения населенных пермянами земель к Русскому государству. Этот длительный процесс начался еще в начале II тысячелетия, с первых походов новгородцев в земли пермян за данью. В русских летописях уже с XI в. пермяне упоминаются в качестве данников Руси. Однако новгородцы не сумели прочно обосноваться здесь. Земли пермян по Югу и Лузе с конца XII–начала XIII в., после основания Гледеня-Устюга, контролировались Ростовским княжеством. Борьба за "пермские дани" между Новгородом и Ростовом (позднее Москвой) не прекращалась. Споры Москвы и Новгорода за пермские земли продолжались вплоть до включения новгородских владений в 1478 г. в состав Московского государства. Последняя точка в деле присоединения земель древних коми к Русскому государству была поставлена в 1481 г., когда в Коми крае провели первое описание земель и населения, которое окончательно закрепило эту территорию в составе единого государства (*Жеребцов Л.Н.*, 1982. С. 45–46).

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕРРИТОРИАЛЬНО-ПЛЕМЕННЫХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ГРУПП В XIV–XVI вв. И ОСВОЕНИЕ НОВЫХ ТЕРРИТОРИЙ

В XIV в. на землях коми существовало восемь территориально-племенных объединений. Они представляли собой этнические общности, отличавшиеся друг от друга культурно-бытовыми особенностями, хозяйством и диалектами языка (*Лашук*, 1972). На Пинеге и Немьюге жили пермяне пинежские, на Вашке – пермяне удорские, на Выми, Вишере и, возможно, верхней Вычегде близ устья Вишеры – пермяне вымские, на нижней Вычегде – пермяне нижневычегодские, на средней и нижней Сысоле – сысольские зыряне, на верхней Сысоле – сиряне ужговские. На Виледи располагалась Вилегодская Пермца, на Лузе – Лузская Пермца.

В XV–XVI вв. в немалой степени под влиянием феодальной Руси в Коми крае развивались и упрочивались территориально-соседские связи, произошел окончательный переход от родового строя к раннеклассовому обществу. В это же время на основе большинства территориально-племенных образований сложились главные этнографические группы коми: нижневычегодская, вымская, прилузская, сысольская и удорская. Нижневычегодская (*эжватас*) и вымская (*емватас*) группы довольно близки между собой. Их этнографическая специфика складывалась в результате взаимодействия двух факторов: во-первых, наличия устойчивого постоянного ядра и, во-вторых, прилива смешанных (русско-пермские, вепсско-пермские и другие сочетания) и русских пришельцев. Вероятно, нижневычегодские коми включили в себя наибольший по сравнению с другими группами русский компонент, поскольку на нижнюю Вычегду приходила основная масса русских переселенцев. В этот же период происходило формирование наибольшей локальной группы вишерских коми (*висерса*) – видимо, близкородственных вымским коми (*Жеребцов Л.Н.*, 1982; *Чебоксаров*, 1946; *Сорвачева*, 1978; *Жилина*, 1998).

У прилузцев (пермяки, затем *лузсаяс*) наряду с контактами с русскими переселенцами прослеживаются связи с удмуртами и марийцами (*Жеребцов Л.Н.*, 1982; *Жилина*, 1985).

Среди ранних этнографических групп коми исследователи обычно называют также сысольцев (*сыктылсаяс*), сложившихся на основе двух территориально-племенных объединений – сысольских зырян и ужговских сирян (*Жеребцов Л.Н.*, 1982). Однако следует иметь в виду, что в XVI в. эти объединения еще имели, вероятно, значительные различия, обусловленные, в частности, территориальной отдаленностью друг от друга (довольно обширное пространство между среднесысольскими и верхнесысольскими селениями оставалось незаселенным и стало постепенно осваиваться только в XVII в.) и разной административной принадлежностью (средняя и нижняя Сысола входили в Сысольскую землю, а верхняя Сысола вместе с Верхокамьем составляла Ужгинскую вол.). Возможно, к XVI в. следует относить только начальный период формирования этнографической группы сысольцев, поскольку завершился этот процесс в XVII в.

На р. Вашке в то же время формировалась этнографическая группа удорских коми (*удораса*). Она сложилась в результате слияния переселившихся сюда еще в XIII в. нижневычегодских пермян (и, возможно, выходцев из более западных районов расселения древних коми, в частности с Пинеги) с представителями прибалтийско-финских народов (вепсов, карел и, возможно, еще каких-то родственных им) и включения русского компонента. В конце XIV в. на Вашку (Удору) и Пинегу переселились новые группы нижневычегодских коми, не желавших принимать христианство. Сложение группы удорских коми заняло более продолжительное время в связи с освоением верхней Мезени и завершилось уже в XVII в. (*Жеребцов Л.Н.*, 1972, 1982; *Чебоксаров*, 1946, 1946; *Сорвачева, Безносикова*, 1990).

Помимо бассейна Вычегды, Мезени, Печоры и Лузы, коми во второй половине XVI в. жили, возможно, и в небольшой волости Немьюшке, располагавшейся на р. Немьюге, правом притоке р. Кулой (к северу от Мезени).

Завершение этапа формирования народов коми приходится на XVII–XVIII вв. Ему способствовали как укреплявшиеся торговые связи, так и взаимные переселения жителей из одних районов края в другие. Основное ядро этнической общности коми составляли обитатели бассейна Вычегды – вычегжане, вымичи и сысольцы. Население других, более отдаленных частей Коми края сыграло меньшую роль в этом процессе в силу чисто географических факторов.

В ходе завершающего этапа формирования коми-зырян произошли значительные изменения в их расселении; появилась возможность для переселений коми на Печору и верхнюю Вычегду. А установление контроля Москвы над Вятско-Камским бассейном облегчило условия для миграций коми на юг. В первой трети XVII в.

началась колонизация верхневычегодских земель, активизировавшаяся в середине – второй половине этого столетия.

Отдельная локальная группа коми – локчимцы (*локчимса*) – сложилась на притоке Вычегды – р. Локчим. Этот район стал заселяться на рубеже XVII–XVIII вв. К 1707 г. здесь возникли три селения – Позтыкерос, Бояркерос и Мордин, основанные мигрантами с Сысолы. В середине XVIII в. к ним добавились Конша, Дань, Четдын, Лопыдино, среди основателей которых были выходцы с Сысолы и из ряда верхневычегодских поселений. Заселение р. Нившеры, притока Вишеры, началось в первой половине XVIII в. выходцами с Выми, верхней и нижней Вычегды и Сысолы. Освоение других притоков Вычегды в ее верхнем течении происходило позднее, в XIX – начале XX в. (*Лашук*, 1972; *Жеребцов Л.Н.*, 1982; *Жеребцов И.Л.*, 1996).

Во второй половине XVII – начале XVIII в. коми постепенно передвигались вниз по р. Летке. Со временем здесь оформилась локальная группа летских коми, говоривших на одном диалекте с населением Лузы, но обладавших специфическими чертами в материальной и духовной культуре (это было вызвано, в частности, включением значительного русского компонента) (*Лашук*, 1972; *Жеребцов Л.Н.*, 1982).

Во второй половине XVII в. началось переселение коми на верхнюю Печору. Здесь селились выходцы с Сысолы, верхней Вычегды и отдельные переселенцы из других районов. Этот факт, а также включение русско-пермяцкого компонента (переселенцы из Прикамья) способствовали созданию этнокультурной и языковой специфики верхнепечорских коми. Данная этнографическая группа сложилась в XVIII в. (*Лашук*, 1972; *Сахарова, Сельков, Колегова*, 1976; *Жеребцов Л.Н.*, 1982; *Жеребцов И.Л.*, 1996, 1998).

В XVII–XVIII вв. продолжалось переселение в Прикамье коми-зырян, оседавших в Чердынском и Соликамском уездах, в вотчинах Строгановых. В XVIII столетии произошли решающие изменения в расселении коми на Ижме и средней Печоре. Формирование ижемской этнографической группы (*изьватас*) завершилось во второй половине XVIII в. Основой ее были переселенцы с Выми и Удоры, к которым в XVII столетии присоединились русские из Усть-Цильмы. В XVII–XVIII вв. с восприятием ижемцами оленеводства у ненцев, с установлением устойчивых и разнообразных взаимосвязей с ненцами в составе ижемцев появился ненецкий компонент (*Лашук*, 1958).

В XVII в. большинство живших в верховьях Камы и на Вишере пермяков переселились в бассейн западных притоков Камы – Иньвы и Обвы, а также в бассейн Косы и Язьвы. Незначительное число коми-пермяков проживало в Глазовском у. Вятской губ., в состав которого входила часть верховьев Камы. Во второй половине XVIII в. основная их часть жила в Чердынском и Соликамском уездах. В XVIII в. завершилась этническая консолидация коми-пермяков. Территория их расселения в конце этого столетия близка к современной.

В XVII–XVIII вв. сложились и этнографические группы коми-пермяков. Главные из них – язьвинцы (одна из наиболее своеобразных черт культуры которых – значительное распространение старообрядчества), иньвенцы (длительное время находившиеся под властью Строгановых, что наложило отпечаток на их быт и культуру), чердынцы, соликамцы и зюздинцы (среди последних наиболее сильно влияние русских – вятичей) (*Белицер*, 1958).

Коми переселялись не только в пределах Европейского Северо-Востока. Документы XVII–XVIII вв., содержащие сведения о населении Коми края, пестрят сообщениями о том, что тот или иной житель Сысолы, Вычегды и других районов "сшел в Сибирь", "отпущен в сибирские города" и т.п. Отряд Ермака вели через Урал 40 проводников коми. Выходцы из Коми края были в числе основателей или жителей большинства возникших в Сибири городов. Посадские люди, казаки и крестьяне с характерными прозвищами Вычегжанин, Вымитин, Печора и т.п., с типичной фамилией коми Куимов (от "куим" – "три") жили в конце XVI – первой четверти XVII в. в Тюмени и уезде, Тобольске, Пелыме, Березове, Сургуте, Мангазее, Верхо-

турье, Таре, Нарыме, Томске, Енисейске и других городах и острогах. Ряд документов указывают на наличие зырян среди населения сибирских уездов (*Жеребцов Л.Н.*, 1982; *Жеребцов И.Л.*, 1996).

На первом этапе переселений в Сибирь и иные регионы, когда доминировал уход навсегда, коми переселенцы на новых местах обитания поступали на военную службу (в казаки или служилые люди), оседали в деревнях, занимаясь земледелием и охотой, или в городах, становясь посадскими людьми и находя применение своим силам в торговле или ремесле. Часть переселенцев шли в ямщики либо нанимались на заводы. В XVIII в. и особенно в последующее время с ростом маятниковой (возвратной, временной) миграции большую роль стали играть отхожие промыслы. Так, у коми-пермяков был развит отход на плотницкие работы: артели плотников из коми-пермяцких деревень подряжались на работу как в соседние русские селения, так и в другие уезды и губернии (в частности, в Зауралье). Коми-зыряне в поисках дополнительного заработка уходили в Сибирь или на запад, в уезды Русского Севера, заниматься коновальством, валянием валенок, кузнечным делом и др. (*Жеребцов Л.Н.*, 1982, *Белицер*, 1958).

В XIX – начале XX в. продолжались переселения отдельных групп коми-зырян и коми-пермяков за пределы их этнической территории. Так, значительное их число осело на Алтае. В начале 70-х годов XIX в. коми основали несколько селений на территории нынешней Омской обл. (*Жеребцов Л.Н.*, 1982).

В середине и во второй половине этого же столетия большие группы коми-ижемцев поселились в Северном Зауралье (куда, как уже говорилось, выходцы из Коми края приходили и в предшествующие века) (*Конаков, Котов*, 1991).

В XIX в. серьезные изменения в расселении коми произошли в бассейне Печоры. К 1859 г. коми-ижемцы основали на Ижме и средней Печоре 20 деревень и выселков. К 1905 г. здесь появилось еще три десятка деревень и выселков. Заселена была до самых верховьев Уса. Осваивались и ее притоки: Косью, Роговая, Нерцета, Лемва. В 1905–1917 гг. в этом районе было основано еще 12 выселков. Тогда же, в 1905–1917 гг., проходила колонизация берегов Колвы, где появилось шесть выселков. В 1917–1929 гг. на Усе и Колве и их притоках возникло еще 16 поселков. Абсолютное большинство первопоселенцев являлись выходцами из Ижемской, Красноборской и Кедвавомской волостей, к которым затем присоединялись в ряде случаев переходившие к оседлости ненцы (*Жеребцов И.Л., Рогачев*, 1993).

На берегах Печоры, между устьями Ижмы и Кожвы, ижемцы основали 13 поселений во второй половине XIX – начале XX вв., 9 – в 1905–1917 гг., 8 – в 1917–1929 гг. Кроме того, в конце XIX – начале XX в. несколько групп коми-ижемцев переселились в низовья Печоры. В 1920 г. в Ермицкой и Пустозерской волостях (от Абрамовки до Куи) проживало 113 семейств коми-ижемцев (они составляли там 13% семей), а в Бугаевской вол. – 34 семейства (15%). На р. Ижме в 1859–1904 гг. коми-ижемцами были основаны четыре селения (в низовьях), в 1905–1917 гг. – еще четыре населенных пункта (на нижней и средней Ижме). В 1917–1929 гг. к ним добавилось еще 11 небольших поселений (*Жеребцов И.Л., Рогачев*, 1993). В первой половине XIX в. в верховьях Ижмы, осваивавшихся выходцами с верхней Вычегды и Вишеры, появились починки Роздин (Изваиль) и Чулки и д. Лачевская (*Лашук*, 1958). Позднее в этом районе возникло еще несколько починков.

В XIX в. ряд новых поселений был основан на верхней Печоре. В конце XIX – начале XX в. осваивались притоки Печоры: Щугор, Подчерье, Илыч. В Щугорской вол. в 1881–1916 гг. возникло 10 починков, в 1916–1929 гг. – 17 деревень и починков. На Илыче граница расселения коми на рубеже XIX–XX вв. проходила в районе выселков Серьюдин и Максимово, а к 1930 г. она отодвинулась значительно вверх по реке, где верхнепечорские коми основали деревни и починки Лемья-ди, Вадзега-юр и др. (*Жеребцов И.Л., Рогачев*, 1993). С освоением верховьев Илыча, Подчерья и Щугора территория, заселенная коми, существенно расширилась на восток, к Уральским горам. В XIX в. граница этой этнической территории коми на верхней

Печоре установилась в районе деревень Порог и Усть-Пожег. В самых верховьях
реки жили русские, переселившиеся сюда из Пермской губ. (*Лашук*, 1958; *Жереб-
цов Л.Н.*, 1982).

В середине 80-х годов XIX в. группа коми-ижемских оленеводов из-за нехватки
пастбищ, массовых заболеваний оленей решилась на переселение, двинувшись с Пе-
чоры на Кольский полуостров. Переселенцы взяли с собой несколько тысяч оленей
и самое необходимое имущество. Пройдя вдоль побережья Северного Ледовитого
океана и Белого моря, они пересекли по весеннему ненадежному льду Кандалакш-
ский залив и ступили на землю Кольского полуострова. Около двух лет ушло у них
на это путешествие и выбор места жительства. Зимой 1887 г. они поселились в цент-
ре полуострова близ саамского села Ловозеро. Тогда их было 65 человек (в том чис-
ле несколько ненцев). В 1895 г. в Ловозере проживали 75 коми. В конце XIX – нача-
ле XX столетия к ним присоединились новые мигранты из Ижмо-Печорского края.
В 1897 г. в Ловозере насчитывалось 116 коми, в 1915 г. – 493. В 1926 г. на Кольском
полуострове их проживало 715 человек (*Жеребцов Л.Н.*, 1982; *Конаков, Котов*,
1991).

Так как заселение верхней Вычегды началось раньше освоения Печоры, то
здесь к XIX в. не оставалось столь обширных лакун в расселении коми. Но и на
верхней Вычегде имелось немало возможностей для продолжения внутренней коло-
низации.

В конце XIX – начале XX в. особенно активно осваивались самые верховья Вы-
чегды (в районе Пожега и Помоздино), где в 1881–1918 гг. был основан 21 населен-
ный пункт, а в 1918–1929 гг. – еще шесть селений. По соседству, на Вишере и ее при-
токе Нившере в 1881–1929 гг. появилось девять деревень и починков. В одном из
наименее осваиваемых отдаленных углов верхней Вычегды, на Северной Кельтме
и ее притоках, в 1881–1929 гг. возникло 15 поселений. Это значительно расширило
границы расселения коми в данном районе. С верховьев р. Воль коми переселенцы
перешли в верховья р. Тимшер (приток Камы), где появились три починка с одина-
ковым названием “Тимшер” (теперь это территория Коми-Пермяцкого округа). На
остальной территории верхней Вычегды в 1881–1929 гг. было основано 26 поселе-
ний (*Жеребцов И.Л., Рогачев*, 1993).

Процесс внутренней колонизации шел и в старожильческих районах: на Выче-
где (от устья Сысолы вниз по течению до современной границы Республики Ко-
ми) в 1881–1929 гг. появилось около 60 селений, на Выми – 19 (в том числе не-
сколько деревень в верховьях Выми и на Елве), на Удоре – 5. На Сысоле новые се-
ления появились во всех волостях (23 деревни в Чухломской вол., 11 – в Пыелдин-
ской и т.д.). Починок Ком, основанный между 1881 и 1916 гг. в необжитом районе
на р. Ком, стал самым южным поселением коми в бассейне Сысолы. В 1881–
1929 гг. на р. Кобре было основано восемь деревень и починков (*Жеребцов И.Л.*,
Рогачев, 1993).

Немалые перемены в расселении коми произошли в верховьях Лузы, где в
1881–1929 гг. возникло 76 починков, была освоена территория по Лузе от Ношуля
до самых верховьев с притоками Сокся, Ула, Тылай. Большинство первопоселенцев
были коми – выходцы из Прилузья. Они появились даже близ р. Кузюг (приток Мо-
ломы), где основали починок Кузюк (позднее Зырянский или Пермяцкий Кузык).
На юге и юго-западе крайними поселениями коми стали Тылай и Зырянский Ку-
зюк, рядом с которыми возникли починки с русским населением Харламов Мыс
(близ Тылая), Елховка и Плясцы (у Зырянского Кузюка). В верховьях Улы крайни-
ми селениями были Ношва, Худышино, Голодаево и Шабаргун. В трех первых жи-
ли коми, состав жителей последнего неизвестен. Существенно расширилась терри-
тория, заселенная коми, на верхней Летке. В районе между Мутницей и истоками
Летки в 1871–1929 гг. было основано свыше 120 выселков, починков и хуторов; юж-
нее, в районе Слудки и Прокопьевки, в то же время появилось всего 10 селений (*Же-
ребцов И.Л., Рогачев*, 1993).

В 1930–1940-е годы этническая территория коми практически не изменялась (*Жеребцов И.Л., Рогачев*, 1993; *Жеребцов И.Л.*, 1995).

В 1897 г. в Коми крае (в современных границах Республики Коми) насчитывалось около 142 тыс. коми и 14–16 тыс. русских. На территории нынешней республики имелся только один город – Усть-Сысольск, где жили 4464 человека. Еще примерно 12 тыс. коми проживало в других регионах (в Сибири, на Алтае и на Кольском п-ве) (*Терюков*, 1977; *Бондаренко*, 1983). В 1917–1918 гг. в Коми крае проживало около 190 тыс. коми и примерно 20 тыс. русских. Увеличение числа жителей Коми края происходило главным образом за счет естественного прироста (*Жеребцов И.Л.*, 1998б).

В XIX – начале XX в. территория Коми края входила в состав Яренского, Усть-Сысольского, Орловского, Чердынского и Мезенского (из которого в конце XIX в. выделился Печорский) уездов. В Прикамье этнический состав населения в XIX – начале XX в. оставался стабильным. Большинство жителей составляли русские. Так, в Чердынском у. в конце XIX в. проживало 64 656 русских и 11 254 представителя других национальностей, в основном коми-пермяков, а также манси и коми-зырян.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ КОМИ-ЗЫРЯН

В ходе этнической истории народа коми происходило неоднократное изменение границ его расселения, осваивались новые территории, при этом менялись условия среды обитания, устанавливались новые культурно-экономические связи с соседними народами. Проникали на территорию Коми края, оседая там, и представители других этносов. Между отдельными районами края существовала известная обособленность как из-за определенной замкнутости территориальных крестьянских общин, так и ввиду типичного для Европейского Северо-Востока бездорожья. По этим причинам у коми-зырянского населения различных районов края вырабатывались и закреплялись региональные отличия в языке, хозяйственных занятиях и др.

В результате анализа данных отличий этнографы выделили отдельные районы, имеющие свою культурную специфику (было произведено этнографическое районирование), и определили основные этнографические группы народа коми. Одни из этих групп (вымичи, нижневычегодцы, прилузцы, сысольцы, удорцы) сложились уже в XVI–XVIII вв.; другие – позже, в результате дальнейшего расселения коми (зырян) на территории края (ижемцы, верхневычегодцы, печорцы) (*Жеребцов Л.Н.*, 1982. С.96–111; *Лашук*, 1960. С. 97–105).

Этнографическая группа вымичей (*емватас*) – коренное население бассейна р. Вымь – в основном оформилась в X–XIV вв. на основе древнепермского населения этого района, летописной перми вычегодской. В XV–XVII вв., после вхождения Коми края в состав Русского государства, через эту территорию проходил русский торговый путь в Сибирь, что оказало определенное воздействие на традиционную культуру вымских коми. Этому же способствовало возникновение в XVIII в. соляных промыслов в с. Серегове, в котором стало преобладать пришлое русское население.

Длительные коми-русские контакты отразились в вымском диалекте. Основной антропологический тип у вымичей – восточнобалтийский. Русское влияние отмечается также и в материальной сфере: в жилище, сельскохозяйственной технике и др. В хозяйственной деятельности вымские коми сочетали занятия земледелием, животноводством, охотой и рыболовством. В промысловом быту у них сохранялись многие древние традиции.

Нижневычегодцы (*эжватас*) сейчас обитают на небольшом отрезке Нижней Вычегды между селами Межог и Коквицы, хотя до XVII в. они заселяли Вычегду значительно ниже, вплоть до современного Котласа. В X–XIV вв. этот район входил в этноареал вымской археологической культуры, но с XIII в. в него началось активное проникновение пришлого русского населения, усилились коми-русские контакты.

На основе межэтнического взаимодействия у нижневычегодцев выработались некоторые особенности. Им присущи европеоидный восточнобалтийский антропологический тип, особый диалект языка, в котором наряду с древними вепсскими заимствованиями присутствуют более поздние русские. У нижневычегодских коми были распространены русские пахотные орудия, севернорусскими были планировка жилища и его тип, русские элементы вошли и в свадебную обрядность.

Этнографическая группа удорцев (*удорасаяс*) сложилась в XIII–XVIII вв. в бассейнах верхней Мезени и ее притока р. Вашки. Заселение Удоры было длительным процессом. Переселение коми на р. Вашку, преимущественно из бассейна нижней Вычегды, началось в XIII в. и продолжалось в течение всего последующего века. Со второй половины XVI в. в верховья Мезени стали переселяться и коми с Вашки.

В сложении этнотерриториальных групп верхнемезенских и вашкинских коми имелись некоторые отличия. На Вашке коми имели тесные этнокультурные контакты с соседним западнофинским (древневепсским) населением, на формирование верхнемезенской коми группы оказали влияние контакты с русским и ненецким населением. Сближение обеих групп происходило в XVII--XVIII вв. в ходе дальнейшего переселения вашкинских коми на верхнюю Мезень и в связи с установлением тесных культурно-экономических связей между ними. К началу XIX в. процесс формирования единой этнографической группы удорских коми в целом был завершен.

Удорских коми характеризуют особый диалект языка со значительным количеством вепсских и русских заимствований, преобладание у жителей Удоры европеоидных (беломорского и восточнобалтийского) антропологических типов, специфика отдельных элементов материальной и духовной культуры.

Этнографическая группа прилузских коми (*лузсаяс*) занимает юго-западную часть Республики Коми и расселена в бассейнах верхней Лузы и Летки. Пермяне обосновались в этом районе еще в конце I тысячелетия н.э. В XIII–XIV вв. в низовьях Лузы появились русские поселения. Давние этнокультурные связи с соседними народами (русскими, марийцами, удмуртами) явились причиной формирования в культуре прилузцев целого ряда особенностей, отличающих их от других групп народа коми.

По антропологическим признакам прилузские коми относятся к вятско-камскому сублапоноидному типу. Лузско-летский диалект отличается значительным своеобразием. Среди прилузских фамилий распространены включающие в себя звуки **ф** и **х**, которые отсутствуют в других диалектах коми, кроме ижемского.

Этнографическая группа сысольских коми (*сыктылсаяс*) сформировалась в бассейне р. Сысолы – одного из наиболее рано заселенных предками коми районов. Особенностью сложения этой этнографической группы вхождение в ее состав двух этнотерриториальных объединений (верхнесысольского и среднесысольского, носителей одноименных диалектов коми языка). Верхнесысольский диалект имеет много общего с диалектами коми-пермяков, что обусловлено длительными и прочными связями между Верхокамьем и Ужгой (верхней Сысолой). По антропологическим признакам сысольцы в основном относятся к вятско-камскому сублапоноидному типу.

Среди других этнографических групп народа коми, пожалуй, наибольшей спецификой своей культуры обладают ижемцы (*изьватас*). Начало формирования группы ижемских коми приходится на конец XVI в. В период между 1568 и 1575 гг. на р. Ижме, притоке нижней Печоры, была основана Ижемская слобода. По преданиям, ее основателями стали переселенцы из Глотовой слободы на верхней Мезени и из Усть-Цилемской слободы, основанной за четверть века до того новгородцем Ивашкой Ласткой. Долгое время Ижемская слобода являлась единственным населенным пунктом коми на нижней Печоре; лишь в конце XVIII в. вокруг нее разросся куст новых поселений: Мохча, Сизябск, Гам, Бакур, Мошъюга.

В XVII–XVIII вв. процесс формирования самой северной этнографической группы коми в основном был завершен. В результате длительного межэтничекого сме-

шения и этнокультурного взаимовлияния у ижемцев выработались своеобразные черты в антропологическом типе, возник особый ижемский диалект языка коми с существенными заимствованиями в лексике из русского и ненецкого языков, произошли изменения в традиционном хозяйственном комплексе, определились и другие существенные отличия от остальных этнографических групп коми. В XIX в. ижемцы значительно расширили территорию своего обитания. Был основан ряд поселений по всей средней Печоре, ижемцы заселили приток Печоры р. Усу, осели в Большеземельской и Канинской тундрах, перевалили Урал и основали свои селения по Оби.

Верхневычегодские коми (*вылысэжвасаяс*) принадлежат к этнографическим группам, смешанным по составу. Они расселены на верхней Вычегде и по берегам ее притоков - Вишеры, Кельтмы, Локчима. Верхняя Вычегда – это район позднего заселения. Сложение верхневычегодской этнографической группы началось с переселения части коми с р. Выми на Вишеру во второй половине XV в. В XVI–XVII вв. в бассейн верхней Вычегды происходило переселение коми из самых разных районов: с нижней Вычегды, Сысолы, из Прилузья, Удоры. Были отмечены переселения русского населения, в небольших количествах – коми-пермяков и даже обских угров (ханты и манси).

Большая этническая смешанность переселенцев, изменение природных условий среды обитания, существенная изоляция от других районов проживания коми способствовали сложению в XVII–XVIII вв. языковой и культурно-бытовой специфики верхневычегодцев. Верхневычегодский диалект коми языка образовался в результате слияния элементов многих других диалектов. В антропологическом типе верхневычегодцев преобладают черты вятско-камского сублапоноидного типа.

В культуре верхневычегодских коми сохранялись многие черты древних традиций, обусловленные большим значением в хозяйственной деятельности занятий охотой и рыболовством (*Жеребцов, Лашук*, 1960. С. 53–98).

Этнограф Л.Н. Жеребцов предлагал выделить в верхневычегодском этнографическом районе особый локчимский микрорайон, как обладающий особой спецификой. Выходцы из верхневычегодских селений обосновались в бассейне р. Локчим в конце XVII в. Говорят локчимцы на верхневычегодском диалекте. Основным занятием в прошлом у них были охота и рыболовство, в земледелии очень большое значение имела подсека. Они раньше, чем жители других районов края, стали разводить свиней и домашнюю птицу.

К смешанным по составу этнографическим группам народа коми относятся также верхнепечорцы (*печораса*). На севере (ниже г. Печора) верхнепечорские коми граничат с ижемцами, на юго-западе – с верхневычегодцами и на юге (выше д. Мамыль) – с русским населением верхней Печоры.

Первый коми населенный пункт на верхней Печоре – починок Кузьминский (с. Троицко-Печорск) - был основан в 1674 г. переселенцами с верхней Вычегды. В XVIII в. усилился поток мигрантов с Сысолы. Переселялись на верхнюю Печору и коми со средней и нижней Вычегды, из Удоры, с Лузы, а также коми-пермяки и русские из Чердыни, выходцы из хантов и манси. Позднее время формирования, участие в нем представителей нескольких уже сложившихся этнографических групп народа коми, а также иноэтнического компонента обусловили смешанный характер культуры верхнепечорцев.

Печорский диалект языка коми имеет отдельные черты других диалектов (верхневычегодского, среднесысольского и др.). В традиционном хозяйстве большую роль играли охота и рыболовство, земледелие было развито слабо. На мировоззрение и духовную культуру верхнепечорцев большое влияние оказывало распространенное здесь старообрядчество.

Несмотря на то что процессы межэтнической консолидации и образование народа коми в основном завершились уже в XVIII в. (*Лашук*, 1972), различия в культуре и быте этнографических групп сохранялись еще длительное время. Стирание

этих различий происходило особенно интенсивно уже в советское время в связи с общей ломкой традиционного уклада народа коми. В настоящее время определенные особенности в культуре сохраняют преимущественно лишь ижемские коми. У остальных этнографических групп региональная этническая специфика в основном утрачена, исключая диалектные особенности языка.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

В этнографическом плане обычно выделяют четыре основные этнографические группы коми-пермяков: иньвенские коми-пермяки, которые составляют основное ядро этноса и которых еще называют южными, косинско-камские, или северные, коми-пермяки, зюздинцы и язьвинцы. Кочевские коми-пермяки – это некая переходная группа между северными и южными, хотя в языковом отношении они более близки к косинско-камским.

Формированию этих групп способствовала прежде всего русская колонизация пермских земель, а также их относительная географическая изолированность друг от друга. В результате длительного периода русской колонизации, которая началась в XIV в., этническая территория коми-пермяков существенно сократилась, а их отдельные группы были разобщены либо оказались ассимилированы. В частности, анклав русского населения, которое к началу XIX в. сформировалось в своеобразную этнографическую группу юрлинцев, разделил коми-пермяков на северных и южных. Географически изолированной оказалась и группа язьвинцев. Территория проживания зюздинцев примыкала к территории расселения иньвенских коми-пермяков, но они были разделены административно.

Иньвенские, или южные, коми-пермяки в основном расселены в бассейне правых притоков Камы рек Иньвы и Нердвы и являются самой крупной по численности этнографической группой. На сегодняшний день в двух районах их традиционного расселения – Кудымкарском и Юсьвинском – проживают две трети всех коми-пермяков Коми-Пермяцкого округа. Как этнографическая группа иньвенцы сложились к концу XVIII в. Немаловажное значение в формировании их культурных особенностей сыграло то обстоятельство, что с конца XVII в. иньвенцы попадают в крепостную зависимость. Основой их хозяйства являлись земледелие и животноводство. В языковом отношении южная диалектная группа включает в себя несколько говоров: оньковский, нижнеиньвенский, нердвинский и кудымкарско-иньвенский.

Северные, или косинско-камские, коми-пермяки живут в северной части Коми-Пермяцкого автономного округа, в бассейне р. Косы и отчасти в бассейне верхней Камы и северных ее притоков. Проживают в трех административных районах – Гайнском, Косинском и Кочевском. Северная диалектная группа в языковом отношении изучена довольно слабо, и исследователи отмечают, что все местные говоры очень близки друг к другу, за исключением лупьинского. Северные коми-пермяки отличались от южных не только в языковом плане, но и типом хозяйства, а также тем, что их историческая судьба сложилась иначе, чем у южных. Косинско-камские коми-пермяки не испытали на себе крепостного гнета, они всегда были государственными крестьянами. Поскольку они проживали в северной, наиболее лесистой части края, здесь наряду с земледелием и животноводством важную роль в хозяйстве играли охота и рыболовство. Существенное значение для крестьянского бюджета имели отхожие промыслы: заготовка и сплав леса, работа на прикамских соляных заводах.

Язьвинские коми-пермяки проживают в долине р. Язьвы и представляют собой довольно изолированный анклав, который испытывал длительное этнокультурное влияние окрестного русского населения. Район Язьвы расположен значительно восточнее основного этнического массива коми-пермяков, на севере Пермской обл. (в Красновишерском р-не). Формирование этой группы началось в XVII в. путем переселения коми-пермяков из-под Чердыни. Окончательно она сложилась в конце

XVIII – начале XIX в. Именно в это время произошли серьезные конфессиональные изменения: язьвинцы приняли старообрядчество, чем существенно стали отличаться от других групп коми-пермяков, которые в массе своей были православными. Язьвинское наречие существенно отличается от других коми-пермяцких диалектов и считается переходным между коми-зырянским и коми-пермяцким языками. В культурном и хозяйственном плане язьвинцы мало отличаются от окрестного русского населения. Это обстоятельство, а также длительные контакты с русскими привели к тому, что процессы аккультурации и ассимиляции среди язьвинцев очень интенсивны.

Численность группы по переписи 1897 г. составила 2,2 тыс., по переписи 1926 г. – 3,2 тыс. человек (во время второй переписи язьвинцев в последний раз записывали в переписных листах как коми-пермяков). Все последующие переписи фиксировали язьвинских коми-пермяков как русских, и поэтому определить нынешнюю численность группы довольно сложно. Некоторые исследователи считают, что к 1960 г. численность язьвинцев составляла примерно 4 тыс. человек, а ныне сократилась вдвое (*Сморгунова*, 1992. С. 157–162). Процессы ассимиляции среди язьвинцев протекают в настоящее время довольно интенсивно, и молодежь однозначно называет себя русскими, хотя люди старшего поколения сохраняют особое локальное этническое самосознание, заявляя, что они только пишутся русскими, но на самом деле ни русскими, ни коми-пермяками не являются, а называют себя "пермяками" (*Чагин*, 1993).

Группа зюздинских коми-пермяков сформировалась в XVIII в. Название "зюздинцы", скорее всего, произошло от наименования р. Сюсьвы, в бассейне которой они проживают. По языку зюздинцы близки к прилузским коми-зырянам. В культурно-бытовом отношении зюздинцы и русские в Афанасьевской и Гордиевской волостях Глазовского у. Вятской губ. уже к концу XIX в. составляли единую группу с общими культурными традициями (*Штейнфельд*, 1892), что, безусловно, стимулировало утрату зюздинскими коми-пермяками своей этнической специфики. Тем не менее, согласно данным переписи 1926 г., зюздинских коми-пермяков насчитывалось 10 169 человек (*Цыпанов*, 1990). Но активные процессы аккультурации и ассимиляции привели к тому, что в течение последующих десятилетий эта группа практически исчезла. Так, последней Всесоюзной переписью населения 1989 г. в Афанасьевском р-не Кировской обл. было зафиксировано только 318 коми-пермяков. Это в основном люди старшего поколения, причем многие из них уже утратили родной язык.

ЯЗЫК

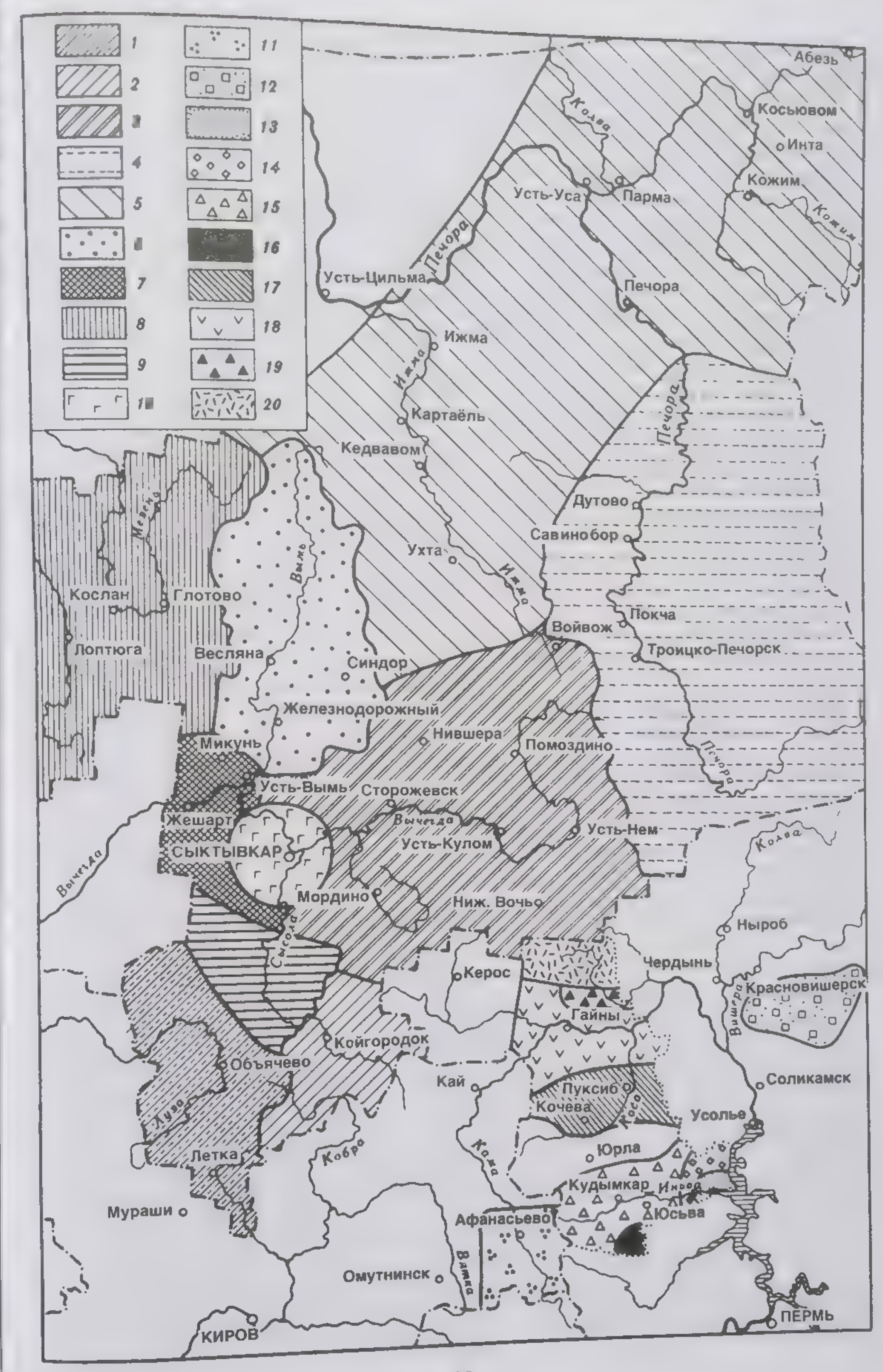
Диалекты. Языки коми-зырян и коми-пермяков относятся к финно-угорской (уральской) языковой семье и вместе с удмуртским составляют пермскую ветвь родословного древа. Пермские языки близки друг другу как в лексическом составе, так и в звуковом и грамматическом строе. В современных коми и удмуртском языках много общего, что указывае на их близкое родство. Примерно 80% основного словарного запаса составляет общая лексика. Особенно близки североудмуртские, южнокоми-зырянские и коми-пермяцкие диалекты.

Рис. 2. Распространение диалектов коми языков. ➤

I. Диалекты коми-зырянского языка: 1 – лузско-летский, 2 – верхнесысольский, 3 – верхневычегодский, 4 – печорский, 5 – ижемский, 6 – вымский, 7 – нижневычегодский, 8 – удорский, 9 – среднесысольский, 10 – присыктывкарский.

II. Наречия и диалекты коми-пермяцкого языка: 11 – верхнекамское, 12 – коми-язьвинское; 13 – оньковский, 14 – нижнеиньвенский, 15 – кудымкарско-иньвенский, 16 – нердвинский, 17 – кочевский, 18 – косинско-камский, 19 – мысовский, 20 – верх-лупьинский

Из книги *Баталова Р М*. Ареальные исследования по восточным финно-угорским языкам. (коми языки) М., 1982. С. 7).



1
2
4
5
7
8
9
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
Абезь
Косьювом
Инта
Кожим
Колва
Кожим
Усть-Уса
Парма
Печора
Усть-Цильма
Печора
Ижма
Ижма
Картаёль
Кедвавом
Дутово
Савинобор
Ухта
Ижма
Печора
Мезень
Вымь
Кослан
Глотово
Войвож
Покча
Троицко-Печорск
Лоптюга
Весляна
Синдор
Железнодорожный
Нившера
Помоздино
Печора
Микунь
Усть-Вымь
Сторожевск
Жешарт
Вычегда
Усть-Кулом
Усть-Нем
Колва
СЫКТЫВКАР
Вычегда
Мордино
Ниж. Вочь
Сысола
Ныроб
Керос
Чердынь
Красновишерск
Гайны
Вишера
Койгородок
Объячево
Кай
Пуксиб
Соликамск
Кочева
Коса
Усолье
Луза
Кама
Юрла
Летка
Кобра
Кудымкар
Иньва
Мураши
Афанасьево
Юсьва
Вятка
Омутнинск
КИРОВ
ПЕРМЬ

Начиная с VIII в. на базе северных пермских диалектов формируется общеко-миязыковой ареал, содержащий ряд внутриязыковых особенностей, отличающих его от удмуртского. Дальнейшее продвижение части коми на север, на территорию современной Республики Коми, привело к территориальному разделению и утрате этнических связей между северным и южным коми населением. В Вычегодском, Мезенском и Лузском бассейнах постепенно формируется коми-зырянский языко-вой континуум, в Прикамье – коми-пермяцкий. Окончательно коми-зырянский и коми-пермяцкий языки складываются в XIV–XV вв. В XVI–XVII вв. утратив связь с основной массой коми, обособляется коми-язьвинская диалектная общность.

Современные коми языки очень близки друг другу. Языковое пространство на-родов коми имеет весьма сложную структуру, включающую два литературных язы-ка, три диалектных региона. Традиционно в коми диалектном континууме выделя-ются коми-зырянская, коми-пермяцкая и коми-язьвинская диалектные зоны. Со-гласно последним исследованиям, коми-язьвинский диалект относится к коми-пер-мяцкому языковому континууму (*Баталова*, 1993. С. 239), в котором выделяют че-тыре наречия. Ю ж н о е наречие распространено в бассейнах рек Иньвы и Велвы с их притоками (кроме Нердвы и Исыла) и охватывает около двух третей коми-пер-мяцкого населения. В его составе различаются четыре диалекта – нижнеиньвен-ский, оньковский, нердвинский и кудымкарско-иньвенский. Последний был поло-жен в основу коми-пермяцкого литературного языка, но с введением звука л, отсут-ствующего в этом диалекте. С е в е р н о е наричие распространено в северной ча-сти Коми-Пермяцкого автономного округа, в бассейне р. Косы, притока Камы. В его составе различаются кочевский, косинско-камский, мысовский и верх-лупьин-ский диалекты. В е р х н е к а м с к о е наречие (язык зюздинских пермяков) рас-пространено на северо-востоке Кировской обл., граничащей с Коми-Пермяцким ок-ругом. Верхнекамское наречие имеет ряд черт, сближающих его с северным наре-чием коми-пермяцкого языка, а также с верхнесысольскими говорами коми-зырян-ского языка и с языком летских пермяков. Население этого региона двуязычно, ос-новной язык общения – русский. К о м и - я з ь в и н с к о е наречие (язык красно-вишерских пермяков) распространено в северо-восточной части Пермской обл. В период изолированной от основного языка жизни в наречии выработался ряд осо-бенностей, резко отличающих это наречие от остальных трех наречий коми-пер-мяцкого языка и от коми-зырянского. Ближе всего оно к оньковскому и нижнеинь-венскому диалектам южного наречия коми-пермяцкого языка (*Баталова*, 1993. С. 239). Население говорит в основном на русском языке.

Коми-зырянские диалекты больше отличаются друг от друга. В современном коми-зырянском диалектном континууме выделяется 10 диалектных зон, получив-ших свои названия от наименования рек, в бассейнах которых они распространены. П р и с ы к т ы в к а р с к и й диалект, легший в основу коми-зырянского литера-турного языка, охватывает территорию г. Сыктывкара и его окрестностей, пред-ставляет собой переходный говор от сысольского к вычегодскому, а также являет-ся центральным связующим говором между всеми диалектными зонами коми-зы-рянского региона. Н и ж н е в ы ч е г о д с к и й диалект распространен в нижнем течении р. Вычегды, где проживает смешанное коми население. По многим параме-трам он близок к вымскому диалекту. С р е д н е с ы с о л ь с к и й диалект распо-ложен в бассейне средней части р. Сысолы и граничит на юго-западе с лузско-лет-ским диалектом, а на юго-востоке – с верхнесысольским, поэтому имеет сходство с этими диалектами, а также с коми-пермяцкими говорами. В басейне р. Лузы (при-тока р. Юг) и в верховьях р. Летки (притока Вятки) распространен л у з с к о - л е т с к и й диалект, обнаруживающий много общих черт с верхнекамскими и се-верными коми-пермяцкими диалектами. В е р х н е с ы с о л ь с к и й диалект рас-пространен в верховьях рек Сысолы и Кобры (притока Вятки). От всех других ко-ми диалектов он отличается наличием особой фонемы – закрытого [ô], – которая несет смыслоразличительную функцию, ср. [*пôн*] `собака` и [*пон*] `конец`: [*кôрс`а*]

'веник' и [*корс'а*] 'ишv'. Среди верхнесысольских говоров особой спецификой отличается говор с. Кобры. В целом верхнесысольский диалектный регион имеет много общих черт с северными коми-пермяцкими диалектами. В е р х н е в ы ч е г о д с к и й диалект имеет распространение в басейне Верхней Вычегды и ее притоков Локчима, Вишеры и др. Он неоднороден по своим характеристикам, в том числе по основному классификационному признаку – чередованию **л~в**. Бóльшая часть говоров на территории диалекта относится к вэ-эловому типу, однако население по р. Вишере, а также Мыелдинского, Устькуломского, Устьнемского кустов говорит на нуль-эловом говоре, а население Керчомского, Пожегодского и Вотчинского на эловом. Имеются также смешанные типы. В основных лексико-морфологических особенностях диалект близок к присыктывкарскому, однако некоторые черты сближают его с ижемскими говорами, а также с коми язьвинским наречием. П е ч о р с к и й диалект имеет распространение в верховьях р. Печоры, до пос. Медвежской включительно. Он относится к поздним диалектным образованиям, сохраняя связь с юго-восточным сысольским регионом, близок к среднесысольскому диалекту. И ж е м с к и й диалектный ареал охватывает бассейн рек Ижмы, Усы, Печоры; он имеет некоторые общие черты с печорской, удорской и верхневычегодской диалектными зонами, особенно с вымскими говорами. В ы м с к и й диалект занимает территорию бассейна р. Выми с ее притоками. В регионе как наиболее архаичные и специфичные выделяются верхневымские говоры, срединные же и говоры нижнеи Выми очень близки к нижневычегодскому диалектному региону. В целом диалект по ряду параметров близок к ижемскому и удорскому диалектам. Последний распространен на территории верхнего течения р. Мезени и верхнего и среднего течений р. Вашки, притока Мезени. У д о р с к и й диалект отличается рядом особенностей в грамматике и специфической лексикой. Они свидетельствуют об участии в формировании удорского диалекта не только северных, но и южных диалектных зон коми языка.

Среди 10 территориально-языковых разновидностей коми-зырянского языка верхневычегодская и печорская – вторичные образования, возникшие в последние два-три столетия в результате миграций населения из других диалектных зон. Все остальные диалекты по комплексу признаков подразделяются на северную (вымский, ижемский, удорский, нижневычегодский) и южную (среднесысольский, верхнесысольский и лузско-летский) группы. Центральное место занимает присыктывкарский говор (*Ляшев*, 1980. С. 5). По мнению исследователей, основные территориальные разновидности коми языка сформировались к концу XIV в., когда территория коми включала сысольских зырян, сирян ужговских, лузской и вилегодской пермицы, нижневычегодских, вымских, удорских и пинежских пермян, имевших различия и в культурно-бытовом отношении (*Жеребцов Л.Н.* 1977).

По своему фонемному составу коми диалекты близки, отличия прослеживаются лишь в нюансах артикуляционно-акустических характеристик фонем, обнаруживающихся на уровне отдельных говоров. Особые фонемы, отсутствующие в обоих диалектных массивах, имеются только в коми-язьвинском наречии. Это фонемы [ӱ], [ө] и [э̇], выполняющие смыслоразличительную функцию и иногда дифференцирующие одинаковое произношение в коми-зырянском и коми-пермяцком языках. Различия коми диалектов обнаруживаются и в области ударения. В большинстве коми-зырянских диалектов ударение свободное с тенденцией акцентуации на первом слоге. **Коми-пермяцкое ударение** – разноместное, морфологизированное; чаще всего под ударением оказываются словообразовательные и формообразующие суффиксы. Местом ударения различаются не только значения слов, их оттенки, но и грамматические категории. В коми-язьвинском наречии ударение "привязано" к определенным корневым гласным. Его всегда удерживают гласные *а, о, э, ӭ* и гласные *и, у, ӱ*, когда они соответствуют коми-зырянским и коми-пермяцким *э, о, ӧ*, и не удерживает гласный *ө* и гласные *и, у, ӱ*, когда они соответствуют коми-зырянским и коми-пермяцким *и, у* (*Лыткин*, 1955. С. 12). В некоторых коми-зырян-

ских говорах также наблюдается тенденция к морфологизации ударения, прежде всего в говорах Летки и верхней Сысолы, которые близки к коми-пермяцкому диалектному региону. Кроме того, колебания в ударении отмечены в коми-зырянских говорах Припечорья, верхней Вычегды и Выми, что специалисты объясняют не столько спонтанностью их возникновения, сколько наличием былых миграционных процессов групп населения с территории обитания коми-пермяков за последнее тысячелетие (*Баталова*, 1982. С. 43). Близость культуры верхнесысольцев и культуры Верхнекамья, неоднократно отмечаемая в научной литературе, позволяет считать "вероятностным прохождение именно здесь одного из древних путей переселения предков коми из Камского бассейна в Вычегодский. Включение верховьев Сысолы и Камы в одну волость позволяет говорить о близком родстве обитавшего там населения и об отличии его обитателей от обитателей средней и нижней Сысолы" (*Жеребцов Л.Н.*,1975. С. 6–7). Верхнесысольское население, очевидно, контактировало с летскими пермяками в районе р. Кобры, что способствовало сближению верхолузцев и прилузцев не только в этническом и культурно-бытовом (Там же. С. 12–13), но и в языковом отношении. Что касается вымского ударения, оно могло сформироваться под влиянием пришлого верхнекамского населения, непосредственное участие которого в формировании вымской культуры отмечается археологами.

Фонетика и грамматика коми диалектов отличаются большим разнообразием. Как коми-зырянские, так и коми-пермяцкие наречия подвержены диалектному варьированию в отношении многих языковых явлений.

К наиболее общим ареальным признакам, лежащим в основе также традиционной классификации диалектов коми, относится чередование **л–в**. Оно заключается в том, что исторически более древний звук л перед согласным в середине слова и в абсолютном конце слова переходит в звук **в**.

Коми-зырянские и коми-пермяцкие диалекты имеют значительные различия по употреблению **л–в**: в одних **л** совпал с **в** во всех позициях, в других – только в конце слов и в середине перед согласным, в третьих – сохранился во всех позициях. Имеется также несколько смешанных типов употребления. По этому признаку все диалектное пространство коми делится на эловую, вэ-эловую, нуль-эловую, безэловую и безвэовую зоны.

Э л о в ы е говоры характеризуются тем, что звук **л** сохраняется во всех позициях *кылны* 'слышать', *кылö* 'слышит', *кылзы* 'слушай', *оз кыл* 'не слышит'. Они распространены в бассейне р. Сысолы, с верховьев до с. Ыб (включительно); в верховьях р. Кобры; в бассейне р. Лузы (за исключением Объячевского и Читаевского кустов); в верховьях р. Летки; в некоторых верхневычегодских селах (Керчомья, Воча, Дзоль, Пожег); на Печоре, с верховьев до пос. Медвежской. Эловый тип диалекта распространен также на территории расселения кировских пермяков (Афанасьевский р-н); коми-язьвинцев (Красновишерский р-н Пермской обл.); северных пермяков (бассейн р. Косы); коми-пермяков на территории бассейна Камы (Кочевский, Косинский и Гаинский районы Коми-Пермяцкого округа); на территории бассейна р. Нердвы, где проживают группы южных пермяков. В целом эта диалектная разновидность распространена на широком пространстве от Лузы и Летки до Нердвы и Язьвы и охватывает около трети коми населения. Оно имеет в целом "южную" ("косинско-сысольскую") ориентацию, если учесть, что печорский регион был заселен сравнительно недавно сысольцами с юго-востока.

В э - э л о в ы е говоры характеризуются тем, что в них звук **л** в позиции середины слова перед согласным и в конце слова закономерно переходит в звук **в**: *кывны* 'слушать', *кылö* 'слышит', *кывзы* 'слушай', *оз кыв* 'не слышит'. Вэ-эловые говоры распространены: в бассейне Вычегды с притоками Пожег и Локчим (за исключением некоторых сел); на территории нижнесысольских сельсоветов (ниже с. Ыб), Вильгортского, Шошкинского кустов, г. Сыктывкара и его пригородов; Удоры, территории по верхнему течению р. Мезени и ее притока Вашки; на террито-

рии Объячевского и Читаевского кустов по р. Лузе; на территории Изваильского куста в верховьях р. Ижмы. Основная масса говорящих на этих говорах живет в бассейне р. Вычегды. По этому и другим признакам данный говор является срединным между другими диалектами. Он положен в основу коми-зырянского литературного языка.

Н у л ь - э л о в ы е говоры характеризуются тем, что в них звук л в позиции перед согласным и в конце слова заменяется удлинением предыдущего гласного или совсем выпадает, например: *нылыс* 'его (ее) девушка, дочь', *ныы/ны* 'девушка, дочь', *ныыным/ныным* 'наша девушка, дочь', *зэй* 'очень', *пей* 'большой палец' (вместо *ээв*, *пев* или *зэл*, *пел*). Нуль-эловые говоры с удлинением предыдущего гласного распространены на территории среднего течения р. Печоры, от устья Ижмы до д. Бызовой включительно; бассейна р. Ижмы (за исключением Изваильского куста); бассейна р. Усы, притока Печоры; бассейна р. Выми, за исключением населенных пунктов возле ее устья; бассейна р. Вишеры с притоком Нившерой; в некоторых селах Верхней Вычегды (Усть-Куломский, Мыелдинский, Носимский и др. кусты). Выпадение звука л в указанных позициях характерно для говора верхневычегодских сел Дон и Усть-Нем. Нуль-говоры в целом охватывают северные районы коми-зырянской территории, наиболее компактно они представлены в бассейне р. Ижмы.

Кроме перечисленных, исследователи отмечают наличие смешанных говоров, где л в указанных позициях переходит в звук **в** спорадически. Это говоры, бытующие в верховьях Вычегды, в селах Вольдино, Помоздино и Бадьёльск, а также на Средней Сысоле – в селах Пажга и Лозым.

Б е з - э л о в ы е (или вэ-овые) говоры характерны тем, что звук **л** в них отсутствует вообще, например: *вӧв* 'лошадь', *вӧвӧн* (вместо *вӧлӧн*) 'лошадью', *вӧввӧн* (вместо *вӧвлӧн*) 'у лошади', *вокны* (вместо *локны*) 'прийти' и т.д. К этому типу относятся два крупных диалекта южного наречия коми-пермяцкого языка – нижнеиньвенский и кудымкарско-иньвенский, которые составляют компактный ареал.

Б е з - в э о в ы й тип диалекта впервые выделен Р.М. Баталовой на материале оньковских говоров коми-пермяцкого языка. Он характеризуется отсутствием фонемы **в** во всех позициях. "Очевидно, в оньковском диалекте действует фонетический процесс противоположного характера: звук **в** вытесняется фонемой **л**" (*Баталова*, 1982. С. 80), поскольку в употреблении **л~в** еще наблюдаются колебания. Ареал распространения без-вэового коми-пермяцкого говора – территория Оньковского куста Юсьвинского р-на Коми-Пермяцкого округа, расположенного в бассейне притоков Иньвы рек Исыл и Онь.

Среди коми-пермяцких диалектов нет вэ-эловых, нуль-эловых и смешанных типов, среди коми-зырянских – вэ-овых и без-вэовых. Очевидно, что различающие коми-зырянский и коми-пермяцкий языки типы диалектного варьирования возникли поздно на основе специфических изменений древнего этимологического -л- и имели различные эпицентры изменений. Многие процессы, связанные с позиционными изменениями, не получили завершения. Особенно это касается "молодых" коми-пермяцких вэовых и безвэовых говоров.

Литературные языки коми-зырян и коми-пермяков. Язык коми имеет две литературные разновидности – коми-зырянскую и коми-пермяцкую.

Первые попытки установления норм литературного языка коми относятся к XIV в. и связаны с деятельностью миссионера Стефана Пермского по обращению пермян в христианство. Его миссионерская деятельность оставила заметный след в духовной и культурной жизни коми. Стефан создал оригинальную азбуку, названную по ее первым буквам "анбур" или "абур". Она состояла из 24 букв, в начертании которых Стефан использовал графику греческого и славянского письма, а также распространенные среди коми родовые знаки – *пасы*. Создание во второй половине XIV в. алфавита для языка малочисленного, территориально-окраинного

народа – явление в истории достаточно редкое и значимое. Но еще большее значение для развития народа коми имела просветительская деятельность Стефана, который в целях христианизации местного населения перевел на древнекоми язык молитвы и песнопения, организовал богослужение на языке новокрещеных, учил их грамоте, готовил духовенство из представителей местного населения. Как создатель коми азбуки, первый переводчик церковной литературы на древнекоми язык и его нормализатор Стефан Пермский считается основоположником литературного коми языка. Сохранившиеся памятники письменности свидетельствуют о том, что древнекоми литературный язык имел единую систему графики и орфографии, единые языковые нормы, в основе которых лежал устьвымско-нижневычегодский диалект того времени. В основу стефановской графики было положено фонологическое письмо: каждой фонеме соответствовала особая графема (буква).

К XVIII в. в разговорном языке произошли значительные изменения (исчезли закрытые гласные, лабиальные гласные среднего ряда утратили огубленность, многие древнекоми слова были заменены русскими заимствованиями и т.д.). В результате этого древнепермский литературный язык был постепенно вытеснен письменностью на славяно-русской графике, в основе которой лежало нефонематическое письмо, однако литературный язык нового времени по-прежнему опирается на нижневычегодский диалект.

Вместе с тем литературные языки XIV–XVII вв. и XVIII в. значительно отличаются друг от друга в отношении языковой нормы. Древнекоми язык по употреблению **л-в** был эловым, в графике ориентировался на фонологический принцип и имел специфическую графическую систему (стефановские шыпасы). В основе литературного языка коми XVIII в. лежат вэ-эловый диалект, русская азбука и русская система письма. Два варианта древнего литературного языка дали начало двум направлениям в совершенствовании графики – фонологическому и нефонологическому, получившим развитие в XIX–XX вв. Основная масса литературы издавалась на диалектах сыктывкарско-вычегодского региона. Таким образом, сыктывкарский говор исторически был положен в основу современного коми-зырянского литературного языка. До революции коми литературный язык использовался крайне ограниченно, за 100 лет (1813–1914) было издано всего 70 наименований книг на языке коми, и издавались они с использованием различных графических и орфографических принципов, с различной ориентацией на диалектную фонетику и грамматику.

Небольшое число книг в конце XIX – начале XX в. было издано на коми-пермяцких диалектах, в частности первый коми-пермяцкий букварь Ермолая Попова, букварь К.М. Мосшегова и П.В. Щапова, первые грамматика и пермяцко-русский и русско-пермяцкий словари Н.А. Рогова, переводы литературных произведений и др. Дореволюционная литература выходила как на северном, так и на южном наречии коми-пермяцкого языка. По существу, становление современных литературных языков началось после Октябрьской революции с формирования общих принципов графической системы, которое проходило в несколько этапов. В 1918–1920 гг. использовалась дореволюционная система письма. В 1918 г. языковедом и общественным деятелем В.А. Молодцовым была разработана оригинальная графическая система – так называемый молодцовский алфавит, – которая опиралась на русскую графическую систему, однако содержала большое количество придуманных автором букв с "хвостиками" (для аффрикат) и "загибами" (для мягких согласных), а также буквы латинского алфавита. Однако печать на этом алфавите вызвала большие полиграфические трудности, и первые публикации на нем (на коми-зырянском и коми-пермяцком языках) стали выходить только в 1920-е годы.

Молодцовский алфавит обслуживал литературные языки коми до 1930 г., но с самого своего принятия вызывал оживленные дискуссии. В сентябре 1930 г., согласно постановлению бюро обкома ВКП(б) и облисполкома, молодцовский алфавит был признан узконационалистическим, и письмо коми было переведено на латинскую графику. Латинизация алфавита коми проходила в русле общего процесса ла-

тинизации алфавитов ряда народов СССР. Однако уже в 1936 г. процесс латинизации был свернут, началась делатинизация алфавитов народов СССР. В 1936–1938 гг. вновь ввели молодцовский алфавит, а с января 1939 г. – русский алфавит и современную систему графики.

Коренным вопросом дальнейшей языковой политики после революции становится определение диалектной базы современного коми литературного языка. Но в связи с территориальной разобщенностью и рядом серьезных инновационных различий в пределах единого языкового пространства оно осуществляется на разных для коми-зырянского и коми-пермяцкого континуумов основах.

На совещании учителей Усть-Сысольского и Яренского уездов, которое состоялось в августе 1918 г. в Усть-Выми, за основу современного *коми зырянского литературного языка* был принят присыктывкарский диалект. Выбор этого диалекта объяснялся, с одной стороны, его срединным положением между крупнейшими коми-зырянскими диалектами – нижневычегодским, верхневычегодским и средне-сысольским и близостью с другими коми диалектами; а с другой – его социальным статусом как диалекта административного и культурного центра Коми края. Кроме того, как отмечалось выше, данный диалектный регион исторически использовался как основа общенационального языка: на нем еще до революции издавалась бóльшая часть литературы, велось обучение, им владела национальная интеллигенция, сосредоточенная в Усть-Сысольске. Вместе с тем с самого начала формирования литературного языка был взят курс на всемерное использование языковых средств других диалектов, особенно в области грамматики и лексики. С организацией Коми автономной области (1921 г.) коми литературный язык вводился во все школы, и литература на нем распространялась на все коми-зырянское население.

В основу коми-пермяцкого литературного языка был положен кудымкарско-иньвенский диалект. Уже в начале 1920-х годов, согласно решениям Кудымкарской инструкторской коллегии, были изданы первый букварь и несколько книг для чтения. Знаменательным для формирования современного коми-пермяцкого языка стал прошедший в феврале 1923 г. в Кудымкаре съезд творческой интеллигенции, который принял решение ввести в коми-пермяцкий литературный язык (основанный на безэловом кудымкарско-иньвенском диалекте) коми-зырянское чередование **л-в** в целях сближения двух коми-пермяцких наречий друг с другом и с коми-зырянским литературным языком. С учетом общей графической системы это очень сближало оба литературных языка, хотя различия, несомненно, оставались весьма значительными как в фонетике и грамматике, так и в лексике. После создания Коми-Пермяцкого национального округа работа по внедрению литературного языка в различные сферы жизни общества значительно активизировалась. Расширилась сеть школ с преподаванием коми-пермяцкого языка, увеличилось количество издаваемой литературы, началась систематическая подготовка учителей родного языка.

Уже в концу 1920-х годов появились национальная школа и национальный театр, периодическая печать, а несколько позже – радио и телевидение на языке коми. В этот период наиболее выраженной была национально-языковая политика, которая проводилась через систему специально созданных государственных и общественных институтов: комитетов, комиссий, представительств. В Коми она получила название политики "зырянизации" или "комизации". В 1924 г. IV Областной съезд Советов объявил государственными языками республики коми и русский.

Коми-пермяцкий язык также некоторое время выполнял функции государственного языка, обслуживая делопроизводство в Коми-Пермяцком национальном округе. Но уже к концу 1930-х годов начатая работа по расширению государственного функционирования коми литературных языков была свернута, а национальная интеллигенция, как и во многих других регионах, уничтожена.

Закон о школе от 1958 г., предоставлявший родителям право выбора языка обучения, фактически исключил коми язык из процесса образования. Тогда же были отменены и подготовительные классы в коми школах. Неудивительно, что нацио-

нальная коми школа – основной тип школ в 1920-е годы – постепенно пришла в упадок и к началу 1980-х годов перестала существовать.

В конце 1980-х – 1990-е годы в функционировании коми-зырянского и коми-пермяцкого литературных языков произошли заметные позитивные изменения. Признание коми-зырянского языка одним из государственных языков Республики Коми поставило творческую интеллигенцию и ученых-филологов перед необходимостью разработки комплексной программы сохранения и развития функциональных возможностей языка коми. 18 января 1994 г. постановлением Президиума Верховного Совета Республики Коми была утверждена Государственная программа реализации закона "О гсударственных языках Республики Коми".

В 1990-е годы активизировалась работа по расширению функциональных возможностей коми-пермяцкого языка. Окружная газета "Парма" время от времени стала публиковать литературные странички на коми-пермяцком языке. С 1993 г. выходит иллюстрированный журнал для детей "Силькан". С 1994 г. местное телевидение и радиовещание начали осуществлять регулярные передачи на коми-пермяцком языке. В конце 1980-х годов в Кудымкаре был создан отдел общественных наук Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, объединивший ученых гуманитарных специальностей, изучающих язык и культуру коми-пермяков.

Однако литературные языки коми нельзя считать окончательно сформировавшимися (причем коми-пермяцкий в значительно меньшей степени, чем коми-зырянский). Они характеризуются неразработанностью многих грамматических и орфографических норм, высокой степенью вариативности, особенно лексической, и стилистической недифференцированностью. Особенно это заметно в устной форме, когда представители национальной интеллигенции (учителя, госслужащие, журналисты и др.) говорят на литературном языке с сохранением большого числа особенностей (фонетических, грамматических, лексических) их родного диалекта. Часто коми интеллигенты, даже получившие высшее филологическое образование и долгое время проработавшие в научных, культурных, образовательных учреждениях, настойчиво сохраняют диалектную речь. Особенно это касается носителей северных коми-зырянских диалектов и коми-пермяков, которые считают литературный коми-пермяцкий язык во многом искусственным.

В последнее время соотношение литературных языков и диалектов несколько изменилось. Это, в частности, касается коми-зырянского языка. Если раньше диалекты оказывали на литературный язык сильное, порой одностороннее влияние, то сейчас происходит взаимодействие, взаимовлияние литературного языка и диалектов.

ГЛАВА 2

ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

ИЗМЕНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ И ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

Возникшее у коми в 1918 г. движение за национальную автономию закончилось в 1921 г. созданием Коми автономной области, объединившей весь Усть-Сысольский у. и 21 волость Яренского у. Вологодской губ. и бóльшую часть Печорского у. Архангельской губ. В 1925 г. был образован первый в СССР национальный округ – Коми-Пермяцкий, в который, однако, не были включены районы проживания зюздинских и язьвинских коми-пермяков.

В 1936 г. Коми АО была преобразована в Коми АССР. В 1991 г. Коми АССР стала Коми ССР, с 1994 г. – это Республика Коми.

Территория Коми автономной области превышала в момент создания 400 тыс. кв. км, и проживало на ней в 1921 г. всего 1781 тыс. человек. В 1929 г. население области составляло 234,7 тыс. человек, т.е. в 1920-е годы численность его возросла примерно на 30%. Область оставалась одним из самых малонаселенных мест Европы. По переписи 1926 г., коми составляли 92,2% населения области (на ее территории проживало 84,5% всех коми СССР). Включение в конце 1920-х годов в состав области районов со старожильческим русским населением снизило долю коми до 85%. В 1929 г. русские составляли большинство только в Усть-Цилемском – 88,9%. Немало их было в Прилузском (25,9%), в Усть-Вымском (31,7%) районах, включавших сельсоветы с коренным русским населением. В остальных районах доля русских не превышала 7%.

В 1920-е годы сохраняется исторически сложившаяся неравномерность заселения территории. Об этом достаточно наглядно говорят материалы переписи 1926 г. На Сысольский у., в который входили южные районы области, приходилось 35,9% (33,2% коми) населения, здесь была самая высокая его плотность. На территории относительно небольшого Усть-Вымского у. проживало 23% (22,9% коми) населения. На долю обширного Усть-Куломского у. приходилось 27,5% (29,2% коми) населения, но плотность его была значительно ниже, чем в двух названных выше. Самым малонаселенным являлся наиболее обширный Ижмо-Печорский у. – всего 13,6% (14,7% коми) населения. Относительно плотно оказались заселены только долины Вычегды, Сысолы, Лузы и Выми (без верховьев), которые можно считать зоной сплошного освоения. Долины Вашки, Мезени, Печоры с притоками входили в зону дискретного (очагового) освоения. Основными транспортными путями, соединяющими зоны заселения, служили реки. Дорожная сеть в области была развита слабо. Железных дорог вообще не имелось. Все это затрудняло миграцию, способствовало изоляции районов и сохранению этнической специфики различных групп коми.

Коми-Пермяцкий национальный округ существенно уступал Коми автономной области по территории: она равнялась 22,3 тыс. кв. км (в результате административных преобразований 1930–1950-х годов территория округа расширилась до 32,9 тыс. кв. км). На этой территории в 1926 г. проживало 152,5 тыс. человек. Доля коми-пермяков в населении округа составляла 76,9% (на территории округа проживало 84,5% всех коми-пермяков). В административном плане округ делился на шесть районов, причем русские составляли подавляющее большинство только в Юрлинском р-не (97,3%) и значительную долю населения в самом северном Гайнском р-не (37,9%), где по одному берегу Камы располагались коми-пермяцкие, а по другому - русские деревни. В остальных районах доля коми-пермяков превышала 90%.

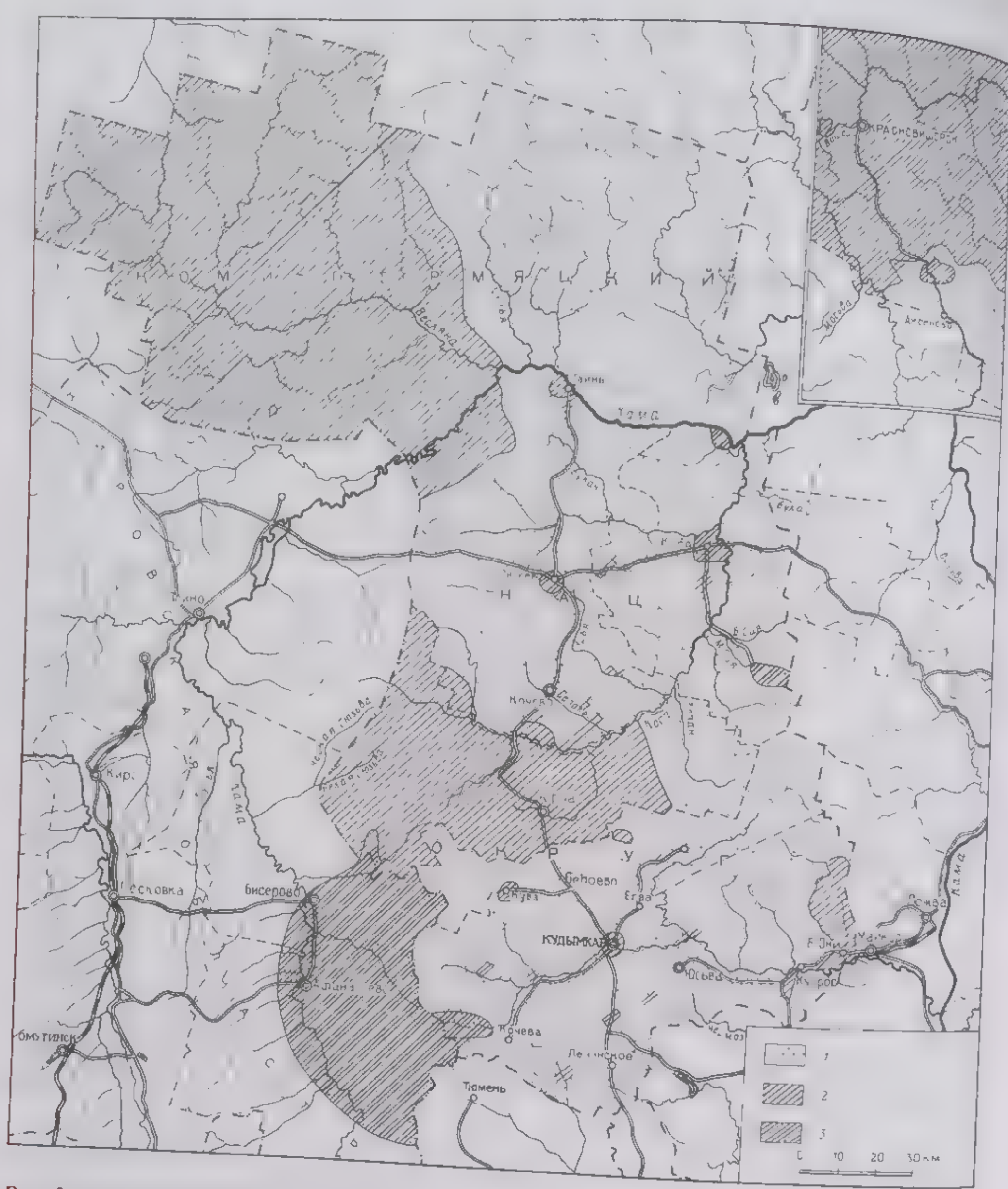


Рис 3 Расселение коми-пермяков на территории Коми-Пермяцкого национального округа, Пермской и Кировской областей (по данным переписи 1926 г.)
1 – коми-пермяки, *2* – русские, *3* – смешанное население
(Из книги *В.Н Белицер* Очерки по этнографии народов коми. XIX–XX в. М., 1958. Рис. 2)

Территория округа была заселена крайне неравномерно: в наиболее густонаселенных Кудымкарском и Юсьвинском районах проживало в 1926 г. 55% всего населения, а в самом большом, но слабозаселенном Гайнском р-не – 7,4%. В последнем плотность населения на 1 кв. км равнялась всего 1,4 жителя, в то время как в Кудымкарском р-не – 15,8, а в Юсьвинском – 15,9.

В 1920-е годы Коми край оставался сельским. В Коми-Пермяцком национальном округе городских поселений вообще не было, а в Коми АО к таковым относились три поселения: единственный в крае г. Усть-Сысольск (с 1930 г. – Сыктывкар), в населении которого преобладали коми, и заводские поселки Кажим и Нювчим

с русским населением. Городское население составляло всего 3,2% жителей области. Доля горожан среди коми была еще ниже – 1,5%. Причем образ жизни городского населения мало отличался от такового сельского.

Послереволюционные преобразования существенно коснулись сферы экономики. Достаточно упомянуть национализацию промышленных предприятий, ликвидацию частного предпринимательства в лесной промышленности, перераспределение земли за счет конфискации и передачи главным образом к концу 1918 г. частновладельческих, церковных и монастырских наделов мало- и безземельным крестьянам. Однако в 1920-е годы в основном сохранялась традиционная хозяйственная структура. Область продолжала оставаться сельскохозяйственной, удельный вес фабрично-заводской и кустарно-ремесленной промышленности во всей валовой продукции Коми АО в середине 1920-х годов равнялся 6,7%. Достаточно интенсивно развивались только лесозаготовки, прежде всего с использованием труда крестьян-сезонников.

В сельском хозяйстве абсолютно преобладало традиционное семейно-индивидуальное производство, сохранявшее свои типические черты на конец XIX – начало XX в. Одной из таких черт была многокомпонентность хозяйственного комплекса, обусловленная невозможностью прожить за счет одного занятия. Наряду с собственно сельскохозяйственными работами население занималось охотой и рыбной ловлей, домашними ремеслами и отхожими промыслами. Сохранялись и исторически сложившиеся у коми районные различия хозяйственного комплекса: в южных и центральных районах ведущую роль играли земледелие, дававшее в середине1920-х годов более 40% доходов населения, и животноводство (20% доходов), а также отхожие промыслы (главным образом работа на лесозаготовках) (25,7% доходов); в северных – животноводство (в том числе оленеводство), охота и рыболовство (соответственно 57,6 и 26,5% доходов населения). У коми-пермяков основными занятиями оставались земледелие и скотоводство, при подсобной роли охоты и рыболовства.

В конце 1920-х – 1930-е годы происходят изменения в социально-экономической жизни, повлекшие за собой серьезные перемены в демографической и этнической ситуации. Прежде всего речь идет о массовой коллективизации сельского хозяйства, начатой в 1929–1930 гг. К 1937 г. колхозы объединяли 90,3% крестьянских хозяйств Коми АССР (История Коми АССР, 1981. С. 258), а в Коми-Пермяцком округе – 87,4% (Коми-Пермяцкий автономный округ…, 1988. С. 62). Коллективизация разрушила традиционную систему крестьянского хозяйства, и колхозники были лишены права свободного передвижения, что повлияло на интенсивность миграции.

В 1930-е годы начинается интенсивное освоение природных богатств Коми АССР: угля, нефти, газа. Расширяются объемы лесозаготовок – базовой отрасли промышленности в 1920-е годы. Значение Коми АССР как сырьевой базы многократно возрастало, а добывающие отрасли промышленности со второй половины 1930-х годов стали основными. К 1937 г. промышленность давала 75% валовой продукции народного хозяйства.

В отличие от Коми АССР Коми-Пермяцкий округ был сельскохозяйственным. Но и в нем к середине 1930-х годов создается мощная лесозаготовительная база, позволившая увеличить лесозаготовки по сравнению с 1928 г. в 2 раза. С возникновением сети предприятий по заготовке древесины, по существу, завершилось формирование хозяйственного кмплекса округа, ибо в последующие десятилетия его структура претерпела минимальные изменения.

Главный чертой промышленного освоения Коми АССР и Коми-Пермяцкого округа являлось то, что оно во многом осуществлялось силами заключенных и спецпоселенцев. По сути, вся мощная горнодобывающая промышленность ранее слабозаселенного севера Коми АССР и связанная с ней сеть поселений были созданы при минимальном участии коренного населения.

Ориентация экономики на добывающие отрасли и лагерный труд отразилась и в том, что в 1930-е годы сопутствующий индустриализации процесс урбанизации

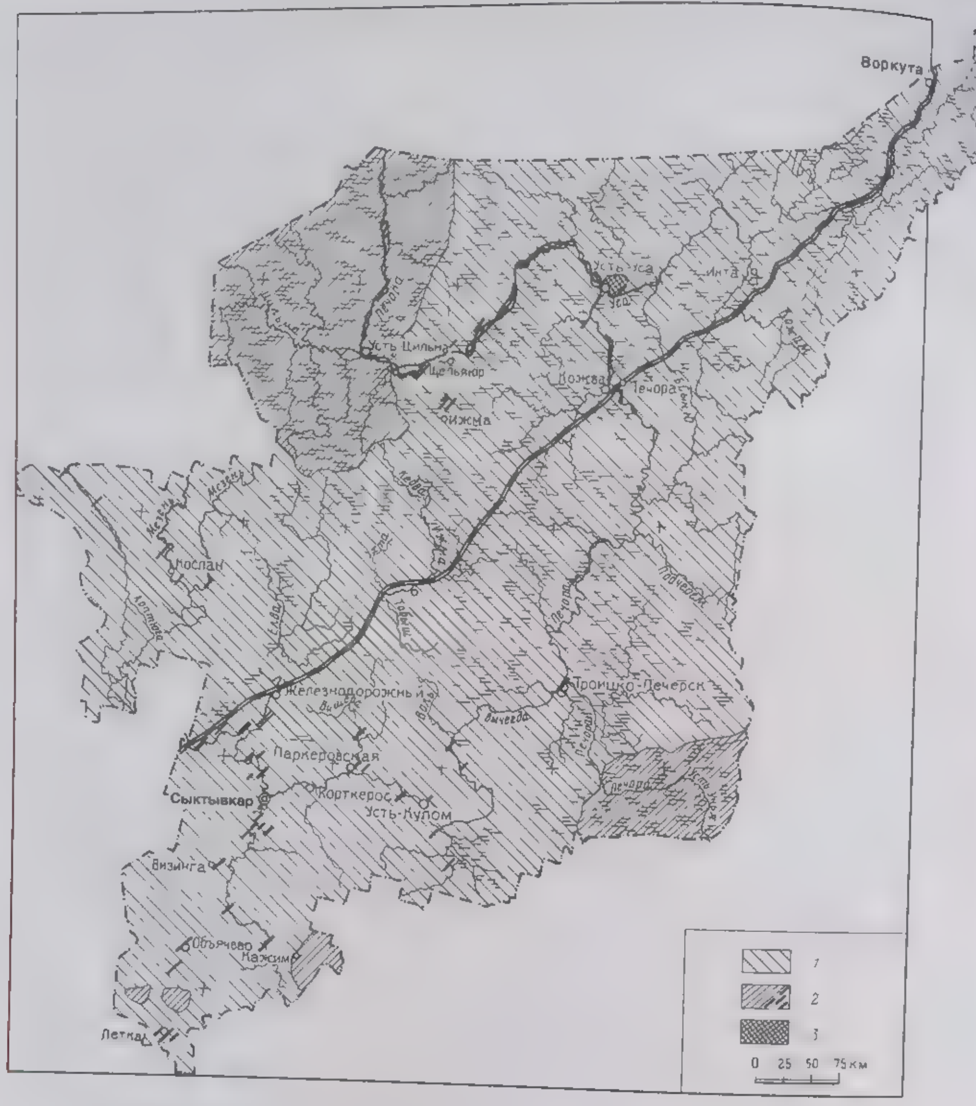


Рис. 4. Расселение коми на территории Коми АССР (по данным переписи 1926 г.)
1 – коми, *2* – русские, *3* – ненцы
(Из книги *В.Н. Белицер*. Указ. соч. Рис. 1)

в малой степени затронул Коми АССР. Численность городского населения возросла в 3 раза, но доля городского населения составляла всего 9,1%, причем 86,7% горожан проживало в Сыктывкаре. На единственный город республики и приходился почти весь прирост городского населения. Незначительно выросла доля горожан среди коми – до 7,8% (*Котов, Рогачев, Шабаев*, 1996. С. 18).

К важнейшим по степени влияния на ход этнических процессов у коми последствиям социально-экономических сдвигов относятся изменения в социально-профессиональном составе. Самой многочисленной социальной группой у народов коми стали колхозники. Значительно возросла и доля рабочих (особенностью национального рабочего класса было то, что основу его составляли работники лесной промышленности). Сложилась тогда еще немногочисленная национальная интеллигенция.

В 1920–1930-е годы были предприняты активные меры по развитию национальной культуры и образования. По переписи 1939 г., грамотными были около 90% на-

селения Коми АССР и 81.2% населения Коми-Пермяцкого округа. И в республике, и в округе открылись национальные театры, педагогические институты, действовали местные издательства, публиковавшие десятки названий книг на языках коми, издавались газеты. Но одновременно в 1930-е годы было ликвидировано краеведческое движение и, по существу, свернуты исследования по истории и этнографии, развернулась борьба с фольклором и религиозными традициями, были репрессированы наиболее видные деятели национальной культуры.

Этническая ситуация в послевоенные годы во многом характеризовалась развитием тенденций, которые начали складываться еще в 1930-е годы. В 1959 г. по сравнению с 1939 г. население Коми АССР, несмотря на значительные потери в военные годы, возросло в 2,5 раза и составило 815 тыс. человек, а в 1979 г. – уже 1119 тыс. Численность коми за этот же период возросла с 245 до 280,8 тыс. человек. Темпы роста численности всего населения были выше, чем у коми. Большую роль в росте численности населения играла миграция. Наибольший приток населения из-за пределов республики приходился на первую половину 1950-х годов, когда механический прирост вдвое превысил естественный. В 1960-е годы республика имела отрицательное сальдо миграции и темпы численности некоренного населения снижались. Но в последующие десятилетия вновь начинается механический прирост населения.

Интенсивный приток мигрантов из-за пределов республики привел к значительным переменам в национальном составе населения. В 1939 г. коми составляли 72,5%, русские – 22% населения (правда, здесь не учтены заключенные и спецпоселенцы). В 1959 г. коми составляли уже только 30,4%, а русские – 48,4%, в 1979 г. – соответственно 26,3 и 56,7%, в 1989 г. – 23,3 и 57,7%, а в 1994 г. – 26,6 и 57,6%. В настоящее время только в шести из 20 районов (Ижемском, Усть-Куломском, Корткеросском, Сысольском, Прилузском и Сыктывдинском) коми составляют более половины населения, причем все эти районы сельские. Таким образом, уже в 1940–1950-е годы коми оказались в меньшинстве на своей этнической территории, что не могло не привести к развитию ассимиляционных процессов.

В послевоенные годы произошли серьезные изменения в соотношении городского и сельского населения – Республика Коми превратилась в высокоурбанизированный регион. Значительно выросло число городских поселений. К 1959 г. по сравнению с 1939 г. численность городского населения увеличилась в 6,5 раза, а его доля возросла до 59%. В 1970 г. в городских поселениях проживало 598 тыс. человек (62% населения), а в 1989 г. – 954 тыс. (75%). Процесс урбанизации, естественно, затронул и коми, но в меньшей степени, чем другие национальные группы. В настоящее время около половины всех коми республики – городские жители. Данное обстоятельство чрезвычайно важно для понимания хода этнических процессов. Дело в том, что среда обитания большинства жителей Республики Коми оказалась не связанной с традиционной культурой коми – сельской по содержанию. Причем городские коми очутились в инонациональной среде – к примеру, в 1989 г. доля коми среди городского населения составляла всего 14,4%.

В селе доля коми также постоянно сокращалась, но все же она намного выше, чем среди горожан. Коми составляют 50,6% сельского населения. Необходимо отметить значительные различия в этническом составе населения сел и поселков лесозаготовителей. В 84,8% сел и деревень основная национальность – коми, в 14,4% – русские, в 0,8% нет преобладания какой-либо национальности. В большинстве поселков (73,5%) преобладают русские, только в 22,8% – коми, в 3,7% нет преобладания какой-либо национальности.

С 1939 г. население Коми-Пермяцкого округа возросло на 31,2%. В отличие от Коми АССР в слаборазвитый в промышленном отношении округ не было значительного притока мигрантов, за исключением 1940–1950-х годов, когда бурно развивались лесозаготовки. Именно в этот период доля коми-пермяков в населении сократилась с 66,1 в 1939 г. до 54,1% в 1959 г. В дальнейшем она опять несколько воз-

растает: в 1970 г. коми-пермяки и русские составляли соотвественно 61,4 и 34,7%, в 1989 г. - 60,2 и 36,1% населения округа. Наиболее однородно в этническом плане сельское население Кочевского, Кудымкарского и Косинского районов, где доля коми-пермяков колеблется от 73,5 до 87%, а также Юрлинского р-на, где доля русских составляет 94,1% (1989 г.).

Начиная с конца 1950-х годов идет общее снижение численности населения в округе (с 235,9 тыс. человек в 1959 г. до 159,7 тыс. в 1989 г.). Усиленная миграция за пределы округа вызвана низким уровнем его социально-экономического развития и, как следствие, невысокими доходами населения. Кроме того, сыграли свою роль оскудение лесных ресурсов и закрытие целого ряда поселков, активно проводившаяся местными властями политика ликвидации неперспективных малых деревень, составлявших основу поселенческой сети, и ряд других факторов. В результате доля коми-пермяков, которые проживают за пределами Коми-Пермяцкого автономного округа, возросла с 12% в 1959 г. до 38% в 1989 г. Из 152 тыс. коми-пермяков только 95 тыс. проживают ныне непосредственно в округе. Половина коми-пермяцкой диаспоры сосредоточена в пределах Пермской обл. Большие дисперсные их группы имеются также в Свердловской обл., в Западной Сибири, на Северном Кавказе. В настоящее время, когда экономика округа переживает глубокий кризис, миграционные настроения во всех национальных группах усиливаются. Например, как показали результаты нашего опроса в 1992 г., большинство родителей хотели бы, чтобы их совершеннолетние дети выехали за пределы округа (*Шабаев*, 1994).

Коми-Пермяцкий округ – один из наименее урбанизированных районов России. С 1939 по 1959 г. доля городского населения возросла вдвое и к 1989 г. вновь удвоилась, составив только 30%, что в 2,5 раза меньше, чем в Республике Коми. В округе только один город – Кудымкар, население которого в 1989 г. насчитывало 33,5 тыс. человек, и три поселка городского типа: Майкор, Пожва и Гайны. Коми-пермяки составляют 25,5% городского населения округа; в Кудымкаре, однако, их доля равна 60%. Коми-пермяки в отличие от коми по-прежнему остаются преимущественно селянами.

Как и в Республике Коми, в Коми-Пермяцком округе в послевоенные десятилетия число сельских населенных пунктов неуклонно сокращалось: в 1959 г. их было 1280, а к началу 1990-х годов – 731. Средняя людность сельских поселений заметно различается по районам: наименьшая в Юсьвинском – 100,9 человека на одно поселение (без учета райцентра), а наивысшая в Гайнском – 346,8. В связи с изменениями в системе расселения сельское население все более сосредоточивается в крупных поселениях. Сегодня в поселениях с людностью до 200 жителей проживает 33,2% сельского населения, а в поселениях с людностью свыше 1000 человек – 26,8%, причем с 1979 по 1989 г. доля населения, проживающего в последних, возросла в 2 раза.

Изменения в этнической ситуации во многом повлияли на ход этнодемографических процессов. Численность коми (в пределах своей автономии) в 1926 г. равнялась 191,2 тыс. человек, в 1939 г. – 231,3 тыс., в 1959 г. – 245,3 тыс., в 1970 г. – 276,1 тыс., в 1979 г. – 280,8 тыс. и в 1989 г. – 291,5 тыс. человек. Динамика численности коми-пермяков округа выглядит следующим образом: 117,3 тыс. человек в 1926 г., 111,7 тыс. в 1939 г., 127,6 тыс. в 1959 г., 123,6 тыс. в 1970 г., 106 тыс. в 1979 г., 95,4 тыс. в 1989 г. У коми-зырян наибольший среднегодовой прирост численности приходится на 1920–1930-е годы, затем наступает спад, очевидно связанный с военными потерями. В 1960-е годы он опять возрастает, а в 1970–1980-е годы остается относительно невысоким. Эти перепады в среднегодовом приросте численности связаны прежде всего с изменениями в естественном приросте, так как внешняя миграция коми была незначительной (показательно, что те же тенденции в изменении численности характерны для всех коми страны).

На изменения в естественном приросте коми-пермяков, как и коми-зырян, повлияли как голодные 1932/33 и 1936/37 гг., так и годы войны. Но в отличие от коми

на численность коми-пермяцкого населения округа значительно большее влияние оказала миграция. По крайней мере, ее сокращение в 1970–1980-е годы во многом связано именно с выездом части коренного населения за пределы автономии. Нельзя отрицать и того, что по сравнению с коми коми-пермяки в значительно большей степени затронуты ассимиляционными процессами. Развитие ассимиляции в сочетании с уменьшением естественного прироста привело к тому, что начиная с 1970-х годов рост численности коми-пермяков в СССР прекратился.

ИЗМЕНЕНИЯ В ЭТНИЧЕСКОМ САМОСОЗНАНИИ КОМИ

Еще в начале этого столетия у различных групп коми по причине их изолированности сохранялось локальное самосознание. Напомним также, что коми и коми-пермяки не были объединены в рамках одной административно-территориальной единицы. Создание в 1921 г. Коми автономной области и объединение всех коми в ее границах способствовали национальной консолидации коми-зырян и выработке у них единого самосознания. Данные опросов населения, проведенных в республике в 1980-е годы подтвердили, что прежнее локальное самосознание у коми практически исчезло, ибо 92% сельских и 85% городских коми респондентов однозначно назвали себя "коми", исключив как вариант локальные этнонимы (*Котов, Рогачев, Шабаев*, 1996. С. 99). Правда, это не коснулось локальных групп коми, проживающих за пределами основной этнической территории. В частности, одна из стабильных локальных групп – обские коми, проживающие на нижней Оби, – сохранила четкое локальное самосознание. Ее представители обычно заявляют: "Мы не коми, мы – зыряне, а коми живут там – за Уралом".

Похожая ситуация и у коми-пермяков. Дело в том, что при создании округа в 1925 г. две этнографические группы, а именно язьвинские и зюздинские коми-пермяки оказались за его пределами. Зюздинцы проживают в Афанасьевском р-не Кировской обл., а язьвинцы – в Красновишерском р-не Пермской обл. Оказавшись за пределами Коми-Пермяцкого округа, эти группы развивались изолированно и активно ассимилировались. В результате зюздинцы практически исчезли как группа, ибо переписью 1989 г. в Афанасьевском р-не зарегистрировано только 318 коми-пермяков. А язьвинцев последний раз регистрировали как коми-пермяков только во время переписи 1926 г. Тем не менее эта группа сохранилась, хотя ее численность сократилась примерно до 2 тыс. человек. При этом язьвинцы сохраняют специфическое местное самосознание: "Мы – не русские и не коми-пермяки, считаем себя пермяками". Такая идентификация свойственна среднему и старшему поколениям язьвинцев, а молодежь предпочитает называть себя русскими. На территории округа процессы этнической консолидации также привели к возникновению общенационального сознания, хотя некоторые "отзвуки" локального самосознания сохраняются и ныне.

Одно из проявлений этнического самосознания – ощущение этнической идентичности, т.е. этническая солидарность. Как показывают результаты массовых опросов населения в 1987–1988, 1989, 1992 гг., этническая солидарность у народов коми ослабевает, причем особенно ощутим этот процесс среди городского населения, где весьма заметна доля респондентов, отрицающих наличие каких-то связей между представителями собственного народа (12,7% у коми и 21,3% у коми-пермяков). Однако большинство все же считает, что существует целый ряд элементов идентификации, которые способствуют формированию чувства этнической общности. Наибольший вес среди элементов идентификации сохраняет национальный язык, как признак, более всего сближающий и отличающий их от других народов (в качестве такового его выделили 53,2% сельских и 42,9% городских коми, соответственно 55,4 и 22,5% коми-пермяков) (*Котов, Рогачев, Шабаев*, 1996. С. 99).

Более высокий уровень развития профессиональной художественной культуры и ее воздействия на массовое сознание определил то, что для коми-зырян гораздо

более значимым элементом идентификации является гордость за прошлое своего народа. Развитая профессиональная культура, наличие национальных средств массовой информации и широкого слоя национальной интеллигенции позволяют формировать более целостный образ народа и его истории и поднимают их престиж в массовом сознании этноса. У коми-пермяков доля лиц с высшим образованием намного ниже, чем у коми (Финно-угорские регионы…, 1994. С. 36), наиболее образованная часть этноса покинула округ, а национальных средств массовой информации нет совсем. Более того, как показали данные опроса 1992 г., позитивный образ собственного народа у коми-пермяков активно разрушается, а потому гордость за его прошлое проявляется у очень незначительной части респондентов.

Многие респонденты затрудняются предметно определить, по какому именно признаку они могут идентифицировать себя как представителей данного этноса, и подчеркивают "трудноуловимость" этого чувства. Последнее обстоятельство свидетельствует о том, что для современных коми не столь уж и очевидны признаки этнического сходства или различия между ними и другими соседними этносами, они не "опредмечены" в их сознании, особенно в сознании молодежи.

Наибольшую консолидированность с этносом проявляют работники умственного труда и высококвалифицированные рабочие, но из числа сельских жителей.

Интенсивные межэтнические контакты у коми-пермяков, изменения в этнокультурных ориентациях привели к тому, что сегодня чрезвычайно усложнился характер этнической идентификации. Коми сегодня свойствен множественный характер этнической идентификации. И именно здесь наиболее очевидно проявляется разница между коми и коми-пермяками. Сошлемся на данные опроса населения в 1992 г. в Коми-Пермяцком округе и опроса весной 1996 г. в рамках программы "Социально-психологический мониторинг в Республике Коми". Однозначная этническая идентификация, т.е. восприятие себя только представителем собственного этноса, свойственна 61,7% коми и 37,9% коми-пермяков. Двойной идентичности придерживаются 33% коми и 20% коми-пермяков (двойная идентичность характерна и для других этнических групп, но не для русских, проживающих в Республике Коми). Кроме того, в каждой национальной общине имеются и такие, у кого "паспортная национальность" и их собственное этническое самоопределение совершенно не совпадают. Обращает на себя внимание тот факт, что у коми назвали себя "в большей мере представителем другой национальности" 1,1%, а у коми-пермяков таковых в несколько раз больше. У последних также значительно больше доля не определившихся со своей этнической принадлежностью (*Котов, Рогачев, Шабаев*, 1996. С. 129–148).

Разрыв в характере этнической идентификации между городским и сельским населением не очень ощутим в Республике Коми и весьма значителен в Коми-Пермяцком округе. Так, среди коми горожан однозначно идентифицируют себя с собственным этносом 57,7%, среди сельских жителей – 65,7%, а среди коми-пермяков – соответственно 22,6 и 45,5% респондентов. Очевидно, что длительные и очень активные процессы этнической эрозии среди коми-пермяков находят свое отражение и в сфере этнической психологии. Только 39,6% коми-пермяцких респондентов заявили, что они "безусловно гордятся" своей национальной принадлежностью (среди горожан таковых 30,5%, среди селян – 44,8%).

Сознание горожан коми-пермяцкой национальности – маргинальное: примерно равное число горожан определяют себя либо коми-пермяками, либо русскими. Но важно, что однозначно осознает себя коми-пермяками только пятая часть городской коми-пермяцкой общности. Характерно, что от многих городских жителей либо жителей лесных поселков и райцентров часто можно услышать: "Я – пермяк" или "Мы же с тобой пермяки, не так ли?" При этом в одной ситуации человек, который определяет себя как пермяка, подтверждает это, а в другой говорит, что он фактически русский, или заявляет, что он "и пермяк и русский".

Определенное значение имеет то, что принадлежность к коми-пермяцкому этносу не воспринимается сегодня как одна из значимых ценностей.

НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ

В современном национальном развитии народов коми свою роль играют и различные национальные организации. В 1989 г. по инициативе столичной интеллигенции коми было создано общество "Коми котыр" ("Коми товарищество"), в программе которого имелись как культурно-просветительские, так и политические задачи. В начале 1991 г. по инициативе "Коми котыр" был проведен первый съезд коми народа, на котором избрали его исполнительный орган – Комитет возрождения народа коми. Комитет возрождения (КВНК) и съезд народа коми в основном обращали внимание на политические вопросы. Под их воздействием в 1992 г. был принят закон "О государственных языках", провозгласивший государственными языками Республики Коми русский и коми языки. В том же году был принят закон "О статусе съезда коми народа", в котором было указано, что съезд есть высшее представительное собрание коми этноса. В 1992 г. при поддержке республиканских властей (все предыдущие события тоже были поддержаны ими, и прежде всего в финансовом отношении) в Сыктывкаре состоялся первый Всемирный конгресс финно-угорских народов, а в 1993 г. создано республиканское министерство по делам национальностей. Это были наиболее значительные достижения коми национального движения. В настоящее время проведено уже пять съездов коми народа, в которых участвуют и делегаты от Коми-Пермяцкого национального округа.

Коми национальное движение не является единым. В 1993 г. была создана немногочисленная партия "Дорьям асьнымос" ("Защитим себя"). Члены ее придерживаются крайне радикальных позиций в национальном вопросе и являются оппонентами руководителей КВНК. Таким же оппонентом можно считать и немногочисленную группу демократов в коми национальном движении, ратующую за отказ от бюрократизации движения. Кроме того, в Коми существуют и региональные (районные) национальные организации, к примеру "Изьватас" – объединение коми-ижемцев. Согласно массовым опросам 1996 г., национальные организации не пользуются сколько-нибудь значительной поддержкой населения коми, а большинству об их деятельности и существовании вообще ничего неизвестно. То же самое можно сказать и о единственной национальной организации коми-пермяков – Обществе радетелей коми-пермяцкого языка и культуры "Югэр".

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

ТРАДИЦИОННОЕ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ

Природно-географические условия территории Европейского Северо-Востока в целом достаточно пригодны для проживания человека, о чем свидетельствует его появление здесь еще в палеолите. В то же время данная территория обладала недостаточно благоприятными условиями не только для культивирования растений и доместикации животных, но и для проникновения производящей экономики извне. Для различных народов лесотаежной зоны Северной Евразии процесс становления производящего хозяйства, в основу которого положено интенсивное земледелие, протекал неоднозначно и растянулся во времени.

Зачатки производящего хозяйства появились у древнего населения Прикамья еще в эпоху бронзы в виде мотыжного земледелия, носившего долгое время ограниченный характер и практиковавшегося на небольших площадях свободного от леса пространства. В ананьинскую эпоху раннего железа (VIII–III вв. до н.э.) для мотыжной обработки расчищались уже значительные лесные участки. В первых веках н.э. у прикамских племен возникло и стало развиваться животноводство, а с X–XII вв. н.э. – пашенное земледелие (*Белицер*, 1958. С. 28). К началу родановской археологической культуры (IX–XV вв.), принадлежащей предкам коми-пермяков, удельный вес земледелия, скотоводства и добывающих промыслов (охоты и рыболовства) в экономике был примерно равным (*Оборин*, 1960. С. 223).

Смена типа традиционного природопользования у населения Коми края произошла где-то на рубеже I и II тысячелетий н.э. Если население, оставившее археологические памятники ванвиздинской культуры (IV–VIII вв. н.э.), принадлежало к древнему на данной территории хозяйственно-культурному типу охотников и рыболовов тайги (*Лашук*, 1972. С. 85), то сменившая его пермь вычегодская (вымская археологическая культура, X–XIV вв.) имела комплексный тип присваивающе-производящего хозяйства. На основании археологических, этнографических и лингвистических данных можно полагать, что появление нового типа хозяйства было связано с проникновением на данную территорию новых этнических групп из Прикамья – носителей древнекоми языка. Природные условия бассейна Вычегды и Прикамья несколько отличаются друг от друга. Практически это одна и та же таежная экологическая зона (в Прикамье имеются и смешанные леса) со сходным животным и растительным миром. Климат и плодородие почв Коми края, уступая немного таковым Прикамья, позволяют тем не менее успешно выращивать основные зерновые культуры (ячмень, рожь), а заливные луга в речных долинах дают достаточно корма для скота. Формирование присваивающе-производящего хозяйственного комплекса у народов коми происходило в период малого климатического оптимума (VIII–XIII вв.). Благоприятные климатические условия способствовали развитию производящих отраслей, а еще не подорванные интенсивной эксплуатацией естественные биоресурсы обеспечивали успешное функционирование присваивающих.

Вместе с тем уже к XVII в. была освоена практически вся экологически благоприятная для присваивающе-производящего хозяйства народов коми резервная территория. Взаимодействие социально-экономических (увеличение государственных повинностей) и экологических (ограниченные возможности для интенсификации сельского хозяйства) факторов усилило антропогенное воздействие на природу, в частности начался перепромысел зверя. В традиционном хозяйстве коми разразился кризис, выразившийся прежде всего в резком увеличении оттока избыточного населения за пределы этнической территории (*Жеребцов Л.Н.*, 1975. С. 11).

Эволюция сложившихся традиций в трудовых процессах и быту более активно проявлялась у коми-пермяков и в южных, земледельческих районах Коми края, где затяжной кризис традиционной системы природопользования ко второй половине XIX в. вступил в завершающую фазу. Требовалась коренная реконструкция крестьянского хозяйства, исчерпавшего уже последние резервы присваивающих отраслей, в то время как одни производящие отрасли в силу уровня социально-экономического развития и природных условий среды обитания не могли обеспечить абсолютный прирост населения. Массовое развитие различных отхожих промыслов не разрешало проблемы.

В то же время на значительной территории Коми края кризис традиционной системы природопользования был выражен в существенно меньшей степени и протекал более медленно. История народа коми свидетельствует о том, что вплоть до начала XX в. происходило непрерывное расширение этнической территории, причем если до XVII в. преимущественно шло освоение западных районов (средняя Вычегда с притоками, Удора, Прилузье), то позднее направление миграций избыточного населения изменилось на восточное и северное (верхняя Вычегда и Печора с притоками) (*Жеребцов Л.Н.*, 1972б). Ко второй половине XVII в. Коми край в связи с освоением Сибири и общим развитием производительных сил в стране оказался уже весьма тесно связанным с общероссийским рынком. Расширение товарных связей позволило коми перейти к освоению территории малопригодной для земледелия, но дававшей возможности для восполнения недостающей сельскохозяйственной продукции за счет других отраслей. В той или иной мере товарная продукция (прежде всего охоты) всегда использовалась для того, чтобы сбалансировать отрасли традиционного присваивающе-производящего хозяйства. Заселение севера Коми края шло по пути освоения земель все менее пригодных для земледелия, но еще достаточно богатых естественными биологическими ресурсами. Традиционная система природопользования коми обладала достаточной гибкостью для того чтобы, изменяя место в общем хозяйственном комплексе отдельных отраслей, сохранять без существенных трансформаций свою структуру. При этом земледелие как отрасль не исключалось из хозяйственного комплекса, а лишь функционировало с меньшей отдачей.

К началу XX в. острая необходимость в рационализации традиционной системы природопользования назрела и на севере Коми края. Заселенность данной территории к тому времени была уже настолько плотной, что это вело к усилению антропогенного воздействия на природу, а исходя из специфики хозяйства коми - к сокращению популяций животного мира (зверя, птицы и рыбы) из-за перепромысла. Сельское же хозяйство здесь обладало еще меньшими возможностями для качественного роста, чем на юге края.

Кризис северного крестьянского хозяйства и традиционной системы природопользования в целом вытекал отнюдь не из скудости природных ресурсов географической среды, а обусловливался далеко не равномерным использованием отдельных отраслей. Так, эффективность использования ресурсов животного мира достигла высшего допустимого предела и даже превысила его, о чем свидетельствуют исчезновение ко второй половине XIX в. на территории Коми края соболя и бобра, резкое сокращение популяций куницы, диких копытных, остановившийся прирост вылова рыбы ценных пород, несмотря на активизацию лова. Использование земельных ресурсов при полуэкстенсивной системе землепользования еще имело возможности для качественного роста, но они были не столь велики. Развитие животноводства сдерживала ограниченная емкость пойменных, заливных лугов, пригодных для заготовки сена, а оленеводства – нехватка ягельников, еще не зараженных ящуром, копыткой и другими оленьими болезнями. В то же время огромные массы минерально-сырьевых и лесных природных ресурсов использовались в рамках традиционного северного (в том числе коми) хозяйства незначительно и практически не выходили из сферы внутреннего потребления.

Что касается минерально-сырьевых ресурсов, которыми особенно богата территория Коми края, то народами коми наиболее широко и издавна использовалась глина. Керамическая посуда традиционно занимала видное место в быту коми, но даже в начале XX в. гончарное производство у них сохраняло характер домашнего ремесла с примитивной техникой жгутового налепа и обжигом в обычной русской печи. Бо́льшая часть глиняной посуды изготавливалась для собственного потребления; мастеров, использовавших гончарный круг и обжиг в специальных печах-горнах и работавших по заказам и для рынка, в начале века на весь обширный Усть-Сысольский у. было не более двух десятков (*Мартюшев*, 1904. С. 6–8). Широко использовалась глина и в печном деле, но и здесь почти каждый коми крестьянин изготавливал кирпичи сам для себя, без обжига. Первые два маленьких кустарных кирпичных завода появились в Усть-Сысольском у. лишь в конце XIX в.; столько же их было тогда и во всем Печорском крае. Производительность каждого такого завода не превышала 30 тыс. штук кирпича в год (*Голицын*, 1888. С. 88). Наряду с кирпичными широкое распространение у коми имели и глинобитные печи. Кроме того, из обожженной глины в массовом количестве, каждый сам для себя, изготавливали грузила для рыболовецких сетей различной формы: цилиндрические, яйцевидные, дисковидные и др.

Сверхдавние, уходящие в “каменную индустрию” мезолита и неолита традиции имеет обработка камня. Появление и массовое распространение изделий из металла, наличие доступного и легкообрабатываемого древесного сырья привели у народов лесотаежной зоны к постепенному снижению роли камня. Как исключение у народов коми продолжали сохраняться в основном “архаизмы” – культурные явления пережиточного характера. К ним относилось использование для помола муки каменных жерновов. Они были распространены главным образом в неземледельческих районах из-за слабого развития там мукомольной промышленности, поскольку преобладающая часть хлеба поступала извне, уже в виде муки. Так, во второй половине XIX в. у печорских коми каменные ручные жернова имелись практически в каждом доме (Отчет комиссии..., 1867. С. 42). На реках Мезени и Вашке вплоть до недавнего времени рыбаки применяли грузила из камня, просверленные с помощью лучкового сверла. Не менее древним типом грузил у рыбаков коми являлись завернутые в бересту камешки гальки.

На реках Ухте и Малице-ель (приток верхней Вычегды) местное население с давних пор организовало добычу и обработку доманика (пропитанного нефтью глинистого сланца).

Другие минерально-сырьевые ресурсы в рамках традиционного природопользования народов коми использовались незначительно. Можно отметить добычу кустарным способом и в небольшом количестве верхнепечорскими охотниками свинца из Шантымакского месторождения на р. Ылыч. Подобранные в береговой осыпи блестящие куски свинцовой руды промысловики нагревали в костре и отливали из вытопленного свинца стержни для изготовления пуль (*Перов*, 1915. С. 77). На р. Помосе (приток Вычегды) местные жители добывали из горы на правом берегу реки алебастр, который использовался для штукатурки церквей и некоторых домов. В сысольских селах Ужга, Палауз и некоторых других для побелки внутренних стен домов применялась белая глина, добываемая в прибрежных обнажениях. Качество побелки не уступало таковой меловым раствором (*Худяев*, 1926. С. 46).

До настоящего времени огромные лесные массивы представляют собой одно из основных природных богатств территории исконного проживания коми. В то же время, обладая большой потенциальной базой для качественного роста, использование естественных растительных ресурсов в традиционном хозяйстве коми практически не выходило за рамки внутрихозяйственного потребления. Правда, к началу XX в. наметилась тенденция к превращению ряда домашних промыслов, связанных с обработкой дерева, в мелкотоварное ремесло с изготовлением большей части про-

дукции по заказу или на продажу, но это явление еще не имело массового характера. То же самое относится к кустарному производству смолы и дегтя.

Из прочих естественных растительных ресурсов у коми, как и у других народов лесотаежной зоны, издавна и повсеместно использовались "дары леса". Это были различные грибы и ягоды, которые традиционно в той или иной мере входили в рацион питания. С развитием товарно-денежных отношений в некоторых местах Коми края бруснику и чернику стали запасать не только для себя, но и на продажу. На верхней Печоре товарное значение имел и сбор кедровых орехов. Во второй половине XIX в. чердынские торговцы ежегодно вывозили их от 500 до 3000 пудов (Отчет комиссии..., 1867. С. 95).

В народной медицине коми широко применялись лекарственные травы. Из трав получали естественные красители. Так, например, изделия из овечьей шерсти окрашивали в красный цвет в отваре порошка из корня подмаренника северного. Для окраски в желтый цвет собирали мох-зеленец, высушивали его и толкли в порошок. Затем добавляли небольшое количество муки и березового листа, засыпали смесь в воду и, дав ей пробродить, опускали в нее изделия для окраски. Бородатый лишайник, растущий на древесных стволах, использовался для получения оранжевого цвета, а ползучий мох-плаун – синего. Из отвара щавеля, собранного во время цветения, получали черную окраску (*Белицер*, 1958. С. 114). Порошок из листьев и лиственных стебельков толокнянки применялся для дубления кожи. В середине XIX в. из Коми края по р. Северной Кельтме и Екатерининскому каналу в Пермскую губ. ежегодно отправлялось один-два каюка с толокнянкой, обратным рейсом они привозили соль (*Савваитов*, 1843. С. 279).

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Земледелие у народов коми имело давние традиции. В Прикамье с появлением втульчатых топоров-кельтов предки пермских народов уже в V–VI вв. н.э. расчищали обширные лесные площади под посев зерновых культур, успешно осваивая технологию подсечно-огневого земледелия (*Смирнов*, 1952. С. 103). На подсеках сеяли до трех раз, потом их забрасывали. К XII в. древнее население Прикамья и Привычегодья было уже знакомо с пашенным земледелием. Система пашенного плужного земледелия с конной тягой в период его становления у древних коми была, скорее всего, перелогом. Переложная система земледелия связана с разработкой новин, или залежей. На новинах сеяли в течение 5–10 лет, а после истощения земельный участок забрасывался на 15–20 лет. Уже в средневековье народам коми были известны все основные зерновые культуры, пригодные для возделывания в климатических условиях Севера: рожь, ячмень, пшеница, овес, просо (Там же. С. 190). С XV в. постепенно, вероятно под русским влиянием, у коми внедрилось трехпольное земледелие. Переход от подсечного земледелия к лесному перелогу, а от него к трехпольной системе севооборота – не единовременный процесс. Даже в XIX – начале XX в. у коми применялись в той или иной мере все три системы земледелия.

Трехпольная система земледелия на лесных малоплодородных и преимущественно подзолистых почвах требовала большого количества органических удобрений для восстановления плодородия постоянно обрабатываемых участков земли, а также достаточно тягловой силы. Поэтому ее распространение у народов коми в значительной степени зависело от состояния животноводства, развитие которого сдерживала нехватка сенокосных угодий. Трехпольный севооборот осуществлялся преимущественно на давно освоенных и близлежащих участках. В южных районах Коми края и у южных (иньвенских) коми-пермяков трехполье начало применяться раньше, что было связано с лучшими возможностями и с большей потребностью в интенсификации земледелия, чем в северных менее заселенных регионах. Там же имелись и более обширные пахотные площади (*Белицер*, 1958. С. 36). Тем не менее к началу XX в. трехполье стало основной системой земледелия у народов коми поч-

ти повсеместно. Правда, правильное трехполье с использованием трех примерно равных по площади полей применялось редко. Обычно площади ярового посева (ячменя) преобладали над озимыми (рожью). У коми-зырян ячмень обязательно сеяли по навозному удобрению, а рожь – по одногоднему пару без какого-либо удобрения, после трех- или четырехкратной вспашки (*Попов В.Ф.*, 1910. С. 71).

Переложная, или залежная, система земледелия (*выль му*) достаточно широко применялась у народов коми вплоть до начала XX в., а в малозаселенных районах она сохранялась вплоть до начала коллективизации. Расчищенные участки находились обычно в собственности одной семьи. После 5–10 лет посева и истощения земли на новине владелец участка забрасывал его или же использовал как сенокосное угодье. Через 15–20 лет он либо вновь распахивал заброшенный участок, либо тот вводился в трехпольный севооборот и переходил в разряд общинных земель. На новинах обычно выращивали рожь и овес, а при внесении навозного удобрения – и ячмень (*Белицер*, 1958. С. 36–37). Разработка новин производилась обычно помочами. По инициативе хозяина будущего земельного участка помочи созывались осенью, после уборки урожая. Принимали в них участие не только взрослые мужчины и женщины, но и мальчики-подростки 12–15 лет. Взрослые помочане выполняли более тяжелую работу: рубили и разделывали деревья, собирали их на места будущих кострищ; подростки стаскивали туда вырубленный кустарник и древесный молодняк. На следующую осень, когда собранный в костры лес на будущей новине достаточно высыхал, его сжигали. Эта работа производилась силами семьи хозяина розчисти, поскольку не требовала особых усилий; необходимо было лишь строго следить, чтобы огонь не распространился на окружающий участок леса. Для того чтобы новина стала пригодна для посева, после сжигания леса производили самую тяжелую и грязную работу – корчевание и уборку пней. Ее осуществляли опять же помочами, в которых принимали участие лишь взрослые обоего пола (*Попов В.Ф.*, 1903. С. 121). В конце XIX – начале XX в. залежная система земледелия еще достаточно широко была распространена у вымских, вычегодских и печорских коми, а также у коми-пермяков Чердынского у. – язьвинцев. У иньвенских коми-пермяков во второй половине XIX в. новины уже не разрабатывались (*Белицер*, 1958. С. 37).

В конце XIX – начале XX в. наиболее древняя система земледелия – подсечно-огневая с ручной обработкой земли – сохранялась почти во всех волостях Усть-Сысольского у., а также у северных (косинско-камских) коми-пермяков; у иньвенцев она к этому времени уже исчезла (*Котляровский*, 1892; *Белицер*, 1958. С. 37). В XIX в. царское правительство спорадически вводило запрет на производство подсек под предлогом хищнических порубок леса для их производства и большой пожароопасности выжига срубленного леса. В конце столетия официально подсеки разрешались, но для их производства в казенных лесных дачах необходимо было получить у лесничего за установленную плату билет на право пользования определенным лесным участком в течение трех лет (*Попов В.Ф.*, 1910. С. 76). Лес рубили весной после того, как на деревьях распустятся листья, или после ярового сева, обычно в мае (по старому стилю). Срубленный лес аккуратно распределяли по всей площади подсеки, добавляя к нему собранный в округе бурелом и валежник. На другой год в конце июня высохший лес сжигали, следя при этом за тем, чтобы огонь не пересек черты подсеки. Обычным на подсеках считался урожай от сам 20 до сам 40 (*Котляровский*, 1892). В урожайные годы при тщательном посеве на удачно выбранном для подсеки участке урожайность доходила до сам 50–80 и даже до сам 90 (*Михайлов*, 1852. С. 374).

В XIX – начале XX в. в Коми крае на первом месте по значению стоял ячмень, на втором – рожь. У усинских коми ячмень был вообще единственной выращиваемой ими зерновой культурой, у верхнепечорцев и верхневычегодцев посевы ячменя превосходили площади, занятые под рожь, в 2–3 раза. Овес сеяли преимущественно в южных районах края, вымские коми стали его выращивать лишь с середины XIX в. На Печоре овес не культивировался вообще. Пшеница занимала незначи-

Рис. 5. Работы на подсечном участке. Боронование. Начало XX в. Из фондов КРИМК

тельное место и высевалась только немногими домохозяевами в южных земледельческих районах. У коми-пермяков, в особенности у иньвенцев, первостепенное значение имел овес.

Несмотря на давние традиции земледелия, агротехника и сельскохозяйственный инвентарь в своей основе сохранялись у народов коми к началу XX в. практически без изменения. Пашенное земледелие исконно базировалось исключительно на навозном удобрении, что служило мощным сдерживающим фактором для интенсификации земледелия. Прочие попытки улучшить плодородие малопродуктивных лесных и болотистых почв носили случайный и немассовый характер: некоторые сысольские крестьяне применяли известкование, юрлинские коми-пермяки вносили в пашню торфяной перегной, у ижемских коми в качестве удобрения использовались продукты, остававшиеся после мездрения оленьих шкур при производстве замши (*Иевлев*, 1918. С. 13).

Наиболее распространенным пахотным орудием и у коми-зырян и у коми-пермяков была соха (*гӧр*) с двумя железными сошниками и деревянным неперекладным отвалом. Сошники различались по величине и форме: левый, большего размера, назывался мужским (*ай амысь*), а правый, поменьше, – женским (*энь амысь*). Сысольские коми знали и еще более древнее пахотное орудие – однозубую коловую соху (*Белицер*, 1958. С. 41). Сохранению сохи – наиболее примитивного пахотного орудия – во многом способствовали природные условия. Деревянные части сохи изготовлялись самими крестьянами, железные сошники покупали на базаре или заказывали местным кузнецам. В конце XIX – начале XX в. у всех коми-пермяков и некоторых зажиточных земледельцев на юге Коми края появились более совершенные, покупные пахотные орудия – различные виды сох-односторонок (вятская косуля, сабан, курашимка, ножовка, кыласовка), представляющие собой переходные орудия от сохи к плугу. Однако все они не имели массового распространения. Для бо-

Рис. 6. Сев из лукошка Начало XX в. Из фондов КРИМК

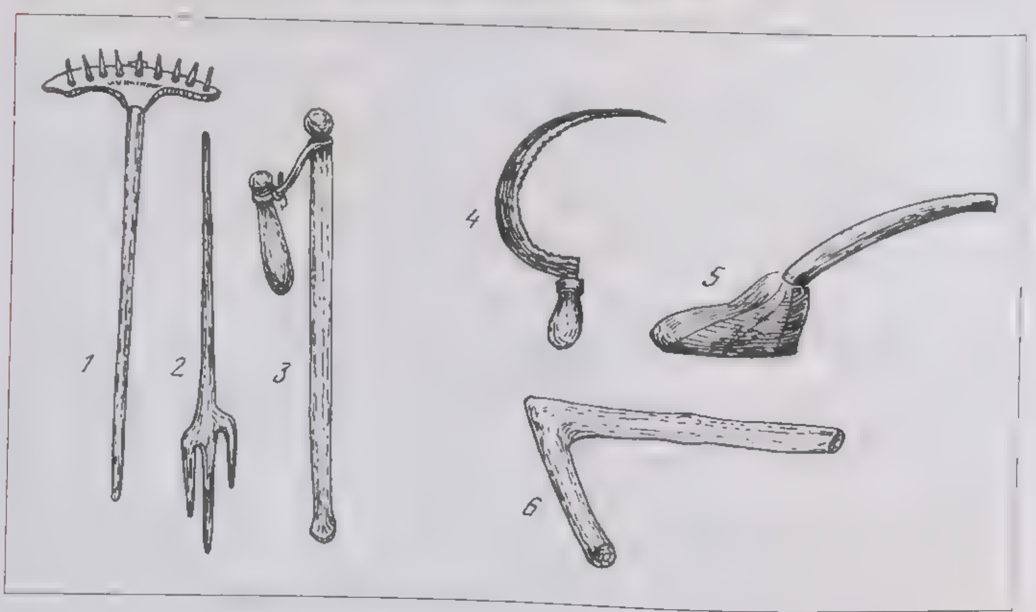


Рис. 7. Сельскохозяйственные орудия коми.

1 – деревянные грабли (*куран*), *2* – деревянные вилы (*вила*), *3* – цеп (*вартан*), *4* – серп (*чарла*), *5* – кичига, *6* – мотыга (*куштан*). Рисунок Т.С. Кольчуриной

ронования пашни применялись бороны (*агас, пиня*) двух типов – деревянные (плетеные, с деревянными же довольно короткими зубьями) и рамочные (сделанные из березовых брусков, с железными зубьями). У ижемских коми встречались деревянные плетеные бороны с зубьями из оленьих рогов. К началу XX в. бороны с железными зубьями имели уже повсеместное распространение (Там же. С. 44). Посев у коми производился исключительно вручную, с помощью лукошка. Так же вручную убирался и урожай. Традиционным жатвенным орудием был серп (*чарла*), имеющий зазубренное лезвие и черемуховую ручку. У печорских коми применялись и серпы с гладким лезвием. Жатки и в начале XX в. у коми практически не встречались. Молотили хлеб тоже вручную с помощью цепа (*вартан, чап*), состоящего из длинной (до 2 м) деревянной ручки и более короткого (до 8 см) била, соединенных сыромятным ремнем. У удорских, печорских и ижемских коми для молотьбы использовалось другое орудие – *кичига*, которая изготавливалась из дерева в виде палки с лопастью в форме человеческой ноги. Первые молотилки с конным приводом появились у коми в некоторых зажиточных хозяйствах лишь во втором десятилетии XX в. Исключительно вручную, с помощью деревянной лопаты (*зыр*), завершали и последний этап обработки зерна перед его складированием – веяние. Печорские коми небольшое количество зерна веяли, используя берестяные корыта (*шердын*), в которых его встряхивали на ветру (Там же. С. 46).

Годовой цикл хозяйственных работ в пашенном земледелии начинался в конце марта (по старому стилю) с разбрасывания на полях навозного удобрения, вывезенного туда осенью, по первому санному пути. В конце апреля – начале мая землю пахали и боронили. Пахота у коми считалась мужской работой, хотя при необходимости ею занимались и женщины. Боронили обычно подростки ("бороноволоки"), сидя верхом на лошади, припряженной к бороне. Боронили и женщины, вообще эта работа считалась менее трудной и ответственной, чем пахота и сев. Под яровой ячмень пахали чаще всего лишь раз, боронили от двух до четырех раз, в зависимости от почвы (Там же. С. 38). Сеяли, как правило, мужчины из берестяного лукошка, подвешенного на лямке через плечо, разбрасывая горстью семена на обе от себя стороны. Короткое северное лето обязывало начать сев как можно раньше; в то же время нередкие поздние заморозки заставляли особенно не торопиться с его началом. При выборе оптимального времени сева крестьяне коми придерживались жестких календарных привязок лишь номинально. Николин день (9 мая) считался у них средним сроком посева, первым сроком – Еремеев день (пророка Иеремии, 1 мая), а поздним – день императора Константина и его матери, царицы Елены (21 мая).

Начало сева у народов коми обязательно сопровождалось специальными обрядами. Перед выездом в поле было принято мыться в бане и одеваться во все чистое. Прежде чем выйти из дома, перед иконами читали молитвы. Ижемские коми перед севом съедали по кусочку просфоры, которая сохранялась с Пасхи в красном углу возле иконы. Перед выездом в поле они обязательно ели освященные кусочки сухого хлеба, лежащие в том же красном углу. В некоторых селениях на Сысоле перед севом полагалось съесть по куриному яйцу; у кочевских коми-пермяков сеятель одно вареное куриное яйцо съедал, а второе бросал в землю вместе с семенами. На Выми размельченную просфору клали и в семена, чтобы усилить их произрастательную силу (Там же. С. 326; *Дукарт*, 1975. С. 147). В некоторых селениях коми перед севом производились и кровавые жертвоприношения. В жертву приносилось освященное возле церкви животное (бык, теленок, овца), приобретенное для этой цели всем сельским обществом или же одним человеком (*Сорокин П.*, 1848. С. 340). Перед севом, прежде чем бросить семена в землю, обращались к Богу с молитвой об урожае. Затем просили о содействии и своих умерших предков (*Сорокин П.А.*, 1910а. С. 39). После окончания сева ижемские коми гадали об урожае. Старики бросали вверх лукошки, из которых разбрасывались при посеве семена, и смотрели, как они упадут: на бок – будет средний урожай, вверх дном – плохой, а вниз дном – хороший (*Дукарт*, 1975. С. 147).

После завершения весеннего сева вплоть до начала жатвы у хлеборобов оставалась одна работа - вспашка площадей под зябь. Пахали их в начале лета; под озимую рожь – обычно дважды, под овес – один раз.

Уборка урожая у коми, как и в русском народном сельскохозяйственном календаре, была приурочена к Ильину дню (20 июля), хотя на самом деле, особенно в северных районах, происходила она обычно позднее. Жатва – исключительно женский труд, тяжелый и трудоемкий; иногда в ней принимали участие и девочки-подростки, приобретая при этом навыки обращения с серпом. Сжатый хлеб мужчины связывали в снопы, складывали из них суслоны, зароды или скирды, которые стояли на поле несколько дней, пока хлеб не увозили на гумна.

В сельскохозяйственной обрядности народов коми особо выделялись начало и окончание жатвы. С началом жатвы был связан интересный архаический обряд изгнания с полей сорных трав для обеспечения благополучия будущего урожая – *йöн петкöдöм* ("вынос осота"). На Печоре при исполнении этого обряда самый крупный осот, найденный на хлебном поле, выкапывали из земли и выносили на дорогу, причитая при этом: "Красное солнышко, ты цветешь в красивом зеленом платье алыми цветами. Хоть и очень дорог ты и мил нам, но вот приходится тебя переносить туда. Здесь тебя рубят, режут. Туда вынесем, там будешь поживать, цвести в нарядном платье с красивыми цветами". Вынесенный на дорогу осот сажали там, после чего считалось, что с поля должны вывестись и все его собратья-сорняки (*Сахарова, Сельков, Колегова*, 1976. С. 134). Аналогично проводился этот обряд и у коми-пермяков, причем у них считалось, что, для того чтобы осота больше не было на полях, пересадку его на дорогу желательно производить при ущербной луне (Кытчö тiйö мунатö? 1991. С. 84). У ижемцев обряд *йöн петкöдöм* происходил несколько иначе. Сорняки, вырванные с корнем на хлебном поле, связывали в пучки по девять растений в каждом. Корнями вперед эти пучки относили к реке или озеру. Во время переноски один из участников обрядовой процессии нес сорняки, а другой хлестал пучок вицей. Остальные участники в это время причитали: "С поля мы тебя вырываем, чтобы впредь не плодился. Мы тебя вырываем, чтобы назад не вернулся. Все отродье твое вырываем мы, весь род, твое племя. Весь твой скоп вырываем мы, всех твоих братьев-сестер!" Были известны у ижемских коми и более продолжительные причеты, сопровождающие изгнание сорняков с поля (*Микушев, Чисталев*, 1968. С. 11, 49–50).

Начиная жатву, первый сноп делали поменьше и оставляли его в поле до завершения уборки. На последней полосе было принято оставлять пучок несжатого хлеба – в дар "хозяину поля". Аналогичный обычай был у русских и украинских земледельцев, которые оставляли несжатый пучок "на бородку Волосу" – древнему славянскому божеству (*Сахаров*, 1989. С. 289). Завершая жатву и завязывая последний сноп, женщины произносили заговор-пожелание: "Поле сжалось, перетаскивайся (зерно) в сусек" (*Ветошкина*, 1982. С. 91). У вымских и сысольских коми последний сноп не обмолачивали, а вешали в амбаре для хранения зерна, где он и находился вплоть до начала весеннего сева. Перед севом зерно из этого снопа смешивали с остальными семенами. У русских тоже зерно из последнего ("именинного") снопа считалось обладающим особой продуцирующей силой, и его обязательно добавляли в зерно для посева (*Сахаров*, 1989. С. 289). Из зерна нового урожая в честь окончания уборки повсеместно у коми было принято готовить ритуальную еду - кашу из ячменной крупы или толокна на масле. На Сысоле и Вычегде эта ритуальная каша называлась *чомöр*; на Выми – *вöрöк чукöр, сук рок, паневой*; у ижемцев – *саламат*. На Удоре ее обязательно благословляли серпом, поэтому она называлась *чарла рок* ("каша серпа"). У нижневычегодских коми обрядовое кушанье из творога с толокном, приготовленное по поводу завершения жатвы, называлось *клюпа* В прежние времена ритуальная каша в честь нового урожая у коми варилась и съедалась на поле коллективно, причем обязательно оставлялась доля "родителям" – умершим родичам, от которых, по народным верованиям, зависели

во многом плодородие полей и успех в хозяйственных делах (*Сорокин П.А.*, 1910а. С. 52).

После завершения жатвы зерновых производился посев озимых и начиналась обработка собранного урожая. Снопы ячменя, ржи и овса на лошади, запряженной в дровни, доставлялись на гумно; в роли возниц обычно выступали мальчики-подростки. На гумне хлеб скирдовали. С этой целью в землю вбивали два ряда кольев высотой до 5–6 м на расстоянии 50–60 см один от другого, между кольями складывали снопы. Особенностью скирд у коми-зырян было то, что при их укладке, когда скирда имела высоту около полутора метров, во всю ее длину укладывались перекладины из жердей. Еще через полтора метра эта операция повторялась. При такой укладке скирд снопы "не залеживались", так как воздух свободно проходил в местах, где были перекладины, и проветривал их. Коми-зырянские гумна обычно не имели крыш, крытые гумна (*вевта-гумна*) встречались лишь на верхней Вычегде. У иньвенских коми-пермяков гумна обязательно сооружались с соломенной крышей (*Налимов*, 1925. С. 64). У удорских и печорских коми, у которых из-за ранних заморозков хлеб часто не дозревал на корню, привезенные на гумно снопы развешивали на пряслах, чтобы они подсохли и по возможности "дошли" (*Белицер*, 1958. С. 45).

Для подсушивания снопов хлеба перед молотьбой в южных районах Коми края использовали овины (*рыныш*) ямного или верхового типа. Ямный овин состоял из двух помещений: подземного ямника (*шона*) в виде укрепленной деревянным срубом ямы глубиной до 2 м, где находилась печь-каменка (*гор*), и наземного помещения в виде довольно высокого четырехугольного сруба, куда на настил из жердей ставили снопы для просушки. Подземная часть овина была больше по площади и выходила своей задней стороной за пределы верхнего помещения, где она покрывалась дощатой крышей, обложенной дерном для сохранения тепла. Здесь же находилась небольшая дверца для проникновения в *шона*, чтобы топить печь-каменку (*Налимов*, 1925. С. 65). Ямные овины были широко распространены и у коми-пермяков. В верховом овине подземное помещение отсутствовало, он состоял из деревянного сруба, разделенного перегородкой на две части. В одной половине устраивалась печь-каменка, в другой укладывались для просушки снопы. Собственные овины у коми имели только зажиточные семьи, обычно один овин принадлежал трем-четырем хозяевам (*Белицер*, 1958. С. 45). В северных районах Коми края снопы сушили не в овине, а в риге (*вевта гумла*). Рига отличается от овина тем, что сушильная камера и печь находятся в ней в одном помещении. Она представляла собой небольшой бревенчатый сруб под двускатной крышей, с земляным полом и дверью для входа. В одном из углов риги находилась печь, по ее сторонам на колосниках из жердей сушились снопы. У зюздинских коми-пермяков встречалась более архаическая конструкция конического овина (*шиш*). Он сооружался из жердей, поставленных в виде конуса над ямой, на которые укладывались для просушки снопы. В яме разводился костер (Там же, С. 209–210). Работа по сушке снопов у коми считалась мужским занятием; сама по себе она не была особо трудной, но требовала большой ответственности и внимания, чтобы не допустить возгорания овина.

Молотили зерно на специальном току, устроенном на гумне, вручную, с помощью цепа или кичиги. У северных коми, если урожай был небольшой, обмолот могли производить и около дома на разостланном на земле "парусе" (большом куске полотна). Затем обмолоченное зерно провеивали и убирали на хранение. Амбары для хранения зерна (*житнича, кум, туруш*) ставили обычно на крестьянской усадьбе в отдалении от жилого комплекса или же на другой стороне улицы напротив окон дома. В некоторых верхневычегодских и ижемских крупных селениях хлебные амбары располагали группами на сельской центральной площади или на окраине села из-за боязни пожара. Амбары представляли собой срубчатые постройки в один или два этажа, небольшого размера (4×4 или 3×3 м), с двускатной крышей и деревянным полом, без потолка. Какого-либо фундамента амбары не имели; они ставились либо на бревно, положенное на землю, либо на деревянные сваи высотой око-

ло метра. Подобные свайные амбары, приподнятые над землей для предохранения от проникновения грызунов, были широко распространены по всему Русскому Северу. Для проникновения света в амбар прорубалось маленькое окно. Перед входной дверью делался небольшой помост, над которым выступающая крыша амбара образовывала навес (Там же, С. 195).

После уборки и обработки урожая из полевых хлеборобческих работ оставалась только одна – вывозка навоза. Вывозили навоз на поля обычно в начале октября, по первому санному пути. Навоз складывали на полях небольшими (пудов по пять) кучками, которые лежали там до весны. Работа эта, как правило, производилась помочами, организовывавшимися либо в пределах одной деревни, либо силами домохозяев нескольких близрасположенных деревень. Обязательный вклад участников помочей в производство работ заключался в предоставлении мужской рабочей силы для укладки и выгрузки навоза, подростков-возчиков и лошадей с санями. Помочи завершались уже после захода солнца, после чего следовало обильное угощение для всех участников (*Попов В Ф.*, 1903. С. 126–127).

Из технических сельскохозяйственных культур у коми издавна возделывались конопля (*пыш*) и лен (*шабдi*). Уже к началу II тысячелетия н.э. у древних коми волокна конопли широко использовались для изготовления домотканых полотен. В XIX – начале XX в. конопля продолжала оставаться основным сырьем для получения волокна, идущего как на нужды домашнего ткачества, так и для изготовления ниток для плетения рыболовных сетей. Ввиду своей неприхотливости конопля успешно возделывалась и у северных коми, тем более что рыбаки предпочитали для вязки сетей конопляные нитки льняным из-за их большей прочности, а также потому, что, по народным поверьям, рыба предпочитала именно конопляные сети (*Белицер*, 1958. С. 107). Выращивалась конопля исключительно для собственного потребления на приусадебных участках. Урожай собирали вручную, просто выдергивая стебли из земли. Затем у конопли с помощью многозубчатого железного гребня отделяли семенные головки, а потом обмолачивали их, используя для этой цели деревянный валек (*нош*), аналогичный вальку для стирки белья. Стебли конопли связывали в снопы и около месяца вымачивали в стоячей озерной воде. После мочки коноплю сушили сначала на пряслах, а затем на печи и мяли в специальных мялках (*няръян*) для отделения кострики от волокна, после чего трепали, удаляя кострy, и расчесывали полученную кудель (Там же. С. 108; *Сахарова, Сельков, Колечова*, 1976. С. 137).

Лен у коми возделывался в значительно меньших размерах, чем конопля, и преимущественно в южных районах, хотя в незначительных количествах он высевался даже в суровых условиях Удоры (*Волков*, 1879. С. 3). Выращивали лен также на приусадебных участках, он использовался только для внутрихозяйственного потребления. У сысольских и вычегодских коми существовала и более производительная система льноводства с использованием традиционного опыта устройства подсек. Подсеки под льнище готовились особенно тщательно: лес старались рубить как можно ниже, оставляя пни не выше четверти аршина (менее 20 см); перед выжигом к срубленному и разложенному для просушки по всей площади подсеки лесу добавляли специально заготовленные для этого сухие дрова; чтобы лучше выжечь поверхность льнища, дрова "катали" – передвигали с места на место, пока не выгорал весь дерн. После уборки недогоревших поленьев землю слегка взрыхляли железными граблями и засевали льном (*Котляровский*, 1892). Иногда в небольшом количестве лен высевали и в поле. У язьвинских коми-пермяков перед посевом льна было принято подкидывать вверх вареные куриные яйца, затем их съедали (*Белицер*, 1958. С. 326). В первый день Великого поста, в так называемый чистый понедельник, девушки рано утром катались с гор на коромыслах, приговаривая при этом: "Уродись, мой лен, тонок и долог, как мое коромысло!" (Рукоп. отд. РНБ. СПб. Ф. XVII. Л. 111, 231). Этот сельскохозяйственный обряд, по всей видимости, был заимствован у русских.

Из прочих сельскохозяйственных культур у коми повсеместно практиковалось выращивание на приусадебном участке хмеля (*таг*), необходимого для приготовления традиционного праздничного и ритуального напитка *сур* – домашнего пива. Хмелеводство считалось у коми чисто мужским занятием; хмельники специально огораживались столбами, за которые женщинам воспрещалось заходить, чтобы не принести вреда посевам хмеля (*Налимов*, 1991. С. 7).

Овощные огородные культуры выращивались у коми практически повсеместно, но в небольших количествах, лишь для некоторого разнообразия пищевого рациона. Несколько более огородничество было развито у юрлинских коми-пермяков; у печорских коми, напротив, ему уделялось минимальное внимание. Ассортимент возделываемых овощных культур был типичен для Русского Севера: репа (*сёркни*), редька (*кушман*), горох (*анькытш*), брюква (*калига, галанка*), лук. Достаточно рано у коми появилась капуста, по всей видимости под русским влиянием, о чем свидетельствует русский термин для ее наименования, и, скорее всего, спонтанно в разных местах независимо друг от друга. Имея весьма незначительный вес в производстве необходимой для жизнеобеспечения продукции, овощеводство у коми тем не менее являлось неотъемлемой частью традиционного природопользования и, несмотря на природные условия, сохранялось даже у самых продвинувшихся на север групп этноса. С середины XIX в. в овощеводстве у коми стала распространяться новая культура – картофель, что во многом изменило как традиционно сложившийся рацион питания, так и общий баланс значения различных земледельческих культур в системе питания. По данным конца XIX в., удельный вес посадок картофеля в Коми крае был наивысшим в Вологодской губ. Не случайно в фольклоре Коми появилась и закрепилась поговорка "*Картупельыд кӧ эм – джын нянь*" ("картошка – половина хлеба"). В конце XIX – начале XX в. у коми-пермяков и на юге Коми края в некоторых хозяйствах стали выращивать и такие овощи, как свекла, морковь и огурцы, но массового распространения это начинание не получило.

Овощеводство традиционно считалось у коми женским занятием. Особо за овощами не ухаживали, лишь северным коми были известны некоторые меры по обеспечению более успешного их вызревания в суровых условиях Севера: всходы редьки для предохранения от заморозков закрывали сверху мхом, кочаны капусты в период их формирования подкармливали у корешков настоем навоза. Существовала у коми и определенная сельскохозяйственная обрядность, связанная с посевом овощных культур. Так, при посадке капусты и брюквы, прежде чем приступить к работе, женщины приподнимали подол, садились на грядку, а затем делали в рыхлой земле головой углубления, приговаривая: "С зад вилок да с голову брюкву" (*Ветошкина*, 1982. С. 91).

ЖИВОТНОВОДСТВО

Животноводство в традиционном хозяйстве народов коми имело древнейшие традиции, зачатки оседлого скотоводства в Прикамье отмечены археологическими памятниками II–I тысячелетий до н.э. Археологические данные свидетельствуют об использовании лошадей как тягловой силы и о существовании не только мясного, но и шерстяного овцеводства. Распространение пашенного земледелия обусловило ярко выраженную у коми взаимосвязь между основными сельскохозяйственными отраслями: земледелие могло успешно функционировать лишь при достаточном уровне развития животноводства ввиду потребности как в тягловой лошадиной силе, с одной стороны, так и в достаточном количестве навозного удобрения (производителем которого являлся крупный рогатый скот) – с другой.

В условиях севера содержание скота было преимущественно стойловым в течение семи-восьми месяцев, в бассейне средней Печоры на подножном корму скот выпасался не более трех – трех с половиной месяцев. Заготовка больших запасов сена для зимнего содержания скота ограничивалась площадью сенокосных угодий, кото-

рая в различных районах расселения коми была неравномерной: у коми-пермяков и на юге Коми края естественных пойменных лугов имелось намного меньше и находились они дальше от населенных пунктов (за 100 км и более), чем у северных коми. Кроме того, в южных, преимущественно земледельческих районах намного выше была и плотность населения. Поэтому там животноводство являлось в основном побочной отраслью хозяйства. Высокий удельный вес животноводства отмечался лишь у северных коми: на Удоре, а в особенности на средней Печоре, где оно имело даже существенное товарное значение. Так, у ижемцев в первой половине XIX в. на каждую семью приходилось в среднем по 12 коров и телят (ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Т. 6. Д. 401. Л. 473–474).

Лошадь у коми служила основной тягловой силой при сельскохозяйственных работах, использовалась она и как транспортное средство, особенно зимой. На лошадях пахали, бороновали, с их помощью вывозили урожай зерна и сено. Специальной селекционной работы по выведению новых пород скота у коми не велось, хотя у крестьян существовали для выявления будущих качеств конского молодняка особые приметы, которыми они руководствовались. Например, считалось, что, если у жеребенка зубы и грудь выставлены вперед, он будет резвым и "шагистым" конем (*Жилина, Сорвачева*, 1971. С. 103).

Хотя продуктивность молочного скота почти повсеместно была крайне низкой, молочные продукты входили в традиционный рацион питания и высоко ценились за свои вкусовые качества. В фольклоре коми говорится: "*Выйнад и сісь пу сёйсяс*" ("С маслом и гнилое дерево съешь"), "*Выйнад пиня пинь кылалö* ("С маслом зуб бороны можно проглотить").

Коровы у коми везде принадлежали преимущественно к местной породе северного лесного скота, которую характеризовали, с одной стороны, комолость, небольшой вес, низкая молочность, а с другой – выносливость и неприхотливость в питании. Лишь иногда можно было встретить более продуктивный скот мезенской или холмогорской породы.

Наилучшим считался печорский скот, отличавшийся довольно высокими удоями при высокой жирности молока, а также значительным живым весом – до 400 кг, в то время как коровы в других районах Коми края имели в целом по 14–20 пудов веса, т.е. 220–320 кг. Уход за коровами, дойка и обработка молочных продуктов традиционно считались у коми женскими занятиями.

И для коров и для лошадей у коми практиковался вольный выпас в течение всего лета. Труд пастухов использовался крайне редко. Главными местами выпаса были естественные лесные пастбища. После жатвы и сенокоса выпускали скот также на луга и поля. У печорских коми практиковался вольный выпас коров на островах; там они находились постоянно, для дойки женщины ездили на острова на лодках. Основным недостатком вольного выпаса были значительные потери скота из-за хищных зверей, особенно медведей.

Овец разводили повсеместно в небольших размерах – только для удовлетворения внутрихозяйственных потребностей в шерсти. Настриг шерсти с местной породы грубошерстных овец был маленьким – около 1 кг в год. Стригли овец дважды - весной и осенью. Выпасали их отдельно от крупного рогатого скота, также без надзора. У вычегодских и печорских коми для выпаса овец устраивались специальные огороженные загоны, в которые днем приносили в ведрах воду, если в загоне не имелось естественных водоемов (Там же, С. 58). На средней Печоре практиковался также выпас овец на островах.

Свиноводство у коми-пермяков получило незначительное развитие, у коми-зырян оно в очень небольших размерах было известно лишь в Прилузье и на вычегодском притоке р. Локчим. На лето свиней, как и весь остальной скот, отправляли "на вольный выпас", и, естественно, к осени они набирали минимальный запас мяса и сала. Коз коми не разводили. Птицеводством в Коми крае практически не занимались, встречались лишь несколько кур в хозяйстве, но их держали не для получения

мяса, а исключительно ради яиц (*Михайлов*, 1852. С. 386). У коми-пермяков птицеводство было развито несколько больше, в особенности у иньвинцев и зюздинцев, которые разводили множество кур и гусей.

Заготовка сена – одна из важнейших сельскохозяйственных работ. Как и у русских, по народному календарю коми начало сенокоса приурочивалось к Петрову дню (29 июня по старому стилю). По народным поверьям, до этого дня нельзя брать в руки косу. Если возникала необходимость в заготовке зеленого корма до Петрова дня, то траву не косили, а срезали серпом (*Шляпин*, 1921. С. 78).

Обеспеченность крестьянства коми сенокосными угодьями в разных местах была неравномерной. В южных районах Коми края естественных пойменных лугов имелось намного меньше, чем в северных, нередко покосы находились за 100 и более километров от селений. У коми-пермяков сенокосов не хватало повсеместно, в особенности на Иньве, где земля являлась собственностью Строгановых. Сенокос считался общесемейным делом, в нем принимали участие не только взрослые, но и дети-подростки. Косьбой занимались как мужчины, так и женщины, а также мальчики и девочки 13–14 лет. На дальние покосы семьи выезжали в полном составе, оставляя дома лишь немощных стариков. Жили они там в специально построенных избушках, не отлучаясь домой до окончания сенокосной страды. Если избушек не имелось, жили в шалашах. Основным сенокосным орудием у коми традиционно была коса-горбуша, широко известная по всему Русскому Северу. Горбуша представляла собой косу с узким изогнутым лезвием и короткой изогнутой рукояткой-косовищем, сделанной из березы. Коми-пермяки на Иньве и верхней Каме, а также на средней Вычегде в начале XX в. стали косить и косой-литовкой, имеющей широкое прямое лезвие и длинное прямое косовище, позволяющее косить стоя. Однако особого распространения это новшество не получило. Деревянными граблями (*куран*) с семью-девятью зубьями скошенное сено сгребали и складывали в кучи по 4–5 пудов каждая, а затем копнили с помощью деревянных вил.

По народному календарю, завершить сенокос полагалось до Ильина дня (20 июля), но нередко из-за плохой погоды он затягивается надолго. После окончания стогования у коми было принято произносить заговоры для защиты собранного сена от воров и огня (*Ветошкина*, 1982. С. 90–91). В связи с окончанием сенокоса готовили *чомӧр* – обрядовую кашу из ячменной муки, обжаренной на масле. Из той же муки на масле готовили на еловых дощечках у костра *печеничи* – жареные колобки и калачи (ЦГА РК. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4. Л. 15–16). На Удоре обрядовая каша в честь окончания сенокоса называлась *косаа рок* ("каша косы"), готовили ее тоже из ячменной муки на масле.

Обеспечить скот необходимым запасом сена на весь длительный весенне-зимний период удавалось далеко не всегда даже северным коми, имевшим в достаточном количестве сенокосные угодья; продолжительное ненастье во время косьбы и стогования могло погубить бóльшую часть заготовленных кормовых запасов. Весенняя бескормица для скота была обычным явлением у коми-пермяков. Не случайно коровы получили у них прозвища "горемычки" или "тасканки", поскольку по окончании стойлового периода их на руках приходилось вытаскивать из хлева (*Белицер*, 1958. С. 54). При недостатке кормов повсеместно у коми практиковалось использование различных суррогатов. Наиболее распространены были добавки в пищу скоту соломы и веточного корма. У северных коми большое значение для пополнения кормовых запасов имел исландский мох (ягель). Лошади от такого суррогатного корма отказывались. У печорских коми для подкорма коров заготовляли также рябиновую кору, причем это практиковалось ежегодно и независимо от обеспеченности хозяйства сеном. У ижемских коми в селениях по р. Усе при бескормице скот кормили белыми куропатками, которые в массовом количестве добывались весной в близлежащей лесотундре. Мясо куропаток смешивали с мелким ивняком и небольшим количеством сена, заливали эту смесь крутым кипятком и распаривали, после чего кормили коров (*Соловьев*, 1927. С. 34). У вымских коми в д. Синдорской,

расположенной вблизи одноименного озера, традиционной добавкой к корму коровам и лошадям являлась рыбная мука из сушеных ершей (*Безсонов*, 1908. С. 51).

Окончание стойлового периода и выгон скота на пастбища были очень важным событием в жизни северного крестьянства, поскольку снимали постоянные опасения, что может не хватить запасов заготовленного на зиму корма. Как и у русских, у коми днем окончания стойлового содержания скота считался Егорьев день (день Георгия Победоносца, 23 апреля), но так происходило лишь при очень ранней весне. Обычно же первый выгон скота приурочивали к Николину дню (9 мая), а у северных коми он происходил значительно позже. Первый выгон отмечался торжественно и сопровождался специальными обрядами. Выпуская из хлева скотину, хозяйки хлестали ее веточкой вербы, сохраненной с Вербного воскресенья (шестого воскресенья Великого поста, последнего перед Пасхой), окуривали можжевельником, давали ломоть хлеба с "четверговой" солью (пережженной в четверг Страстной недели, последней недели Великого поста), рисовали на правом боку смоляные кресты-обереги от *нечистой силы* и т.д.

В удорском селе Чупрове выгонявший коров пастух, собрав их в одном месте, брал из-под копыт последней *пас* (знак) – горсточку песка – и со словами "Христос воскрес" бросал его на спины коров. Считалось, что после этого коровы при пастьбе не будут разбегаться. После выхода из села пастух обходил стадо с иконой св. Георгия и читал молитву. На Вычегде в с. Гам хозяйки перед первым выгоном состригали со лба коров по клочку шерсти, закатывали шерсть в хлебные шарики и обменивались ими. Затем шарики скармливались коровам. Полагали, что после этого они будут пастить мирно. Овцам перед выгоном было принято сыпать на лоб "четверговую" соль (*Дукарт*, 1975. С. 147). Коми-пермяки при первом выгоне провожали скот до околицы селения с зажженными свечами и, остановившись там, кланялись ему вслед, чтобы коровы приносили побольше молока, а овцы за лето нагуляли много шерсти (*Добротворский*, 1883. С. 262).

ОХОТА

У народов Европейского Северо-Востока, как и у многих других народов, охота была древнейшим промысловым занятием. Учитывая местную специфику, можно утверждать, что преобладающим предметом обмена со стороны древних коми являлась пушнина. После вхождения Коми края в 1478 г. в состав Русского централизованного государства коми-русские торговые и культурные связи расширились. В обмен на пушнину в край стали регулярно поступать соль, лен, конопля, железные изделия. Во второй половине XVI в. зарождавшийся всероссийский рынок и увеличивавшийся спрос на пушнину вызвали усиление русского продвижения на восток. А так как известные в то время пути в Сибирь через Уральский хребет проходили по территории Коми края, то его население оказалось непосредственно вовлеченным в пушную торговлю. Промысел пушного зверя, окончательно приобретший товарный характер с установлением регулярных рыночных связей, занял в экономике ведущее место. Наблюдавшийся в 30–40-е годы XVII в. наивысший подъем сибирских соболиных промыслов повлек за собой переориентацию многих промысловиков коми: охота за "Камнем" (Уральскими горами) в какой-то мере компенсировала падение промысла в крае. Окончание сибирского "пушного бума" совпало с началом активного расширения коми своей этнической территории на восток и на север – освоения бассейнов верхней Вычегды и Печоры, которое продолжалось вплоть до начала XX в. Жители возникших селений, как правило, первоначально занимались исключительно промысловой деятельностью и лишь в дальнейшем по мере возможности начинали совмещать охоту и рыболовство с земледелием и скотоводством. Поэтому, несмотря на упадок добывающих промыслов в южных районах, Коми край и в XVIII – начале XIX в. продолжал играть роль активного поставщика мехов для внутренних и внешних рынков России.

К началу XIX столетия наряду с пушниной товарное значение приобретает и добыча дичи, прежде всего рябчиков. Наличие регулярной торговой связи с Москвой и Петербургом позволяло местным купцам санным путем поставлять на столичные рынки пользовавшуюся спросом свежемороженую дичь. В то же время начавшийся в XVII в. процесс разделения территории Коми края на земледельческий юг и промысловый север вступил в свою завершающую фазу. В южных районах в качестве главного источника наличных денежных средств на первое место выдвигаются отхожие промыслы с явной тенденцией к возрастанию отхода.

Вместе с тем, несмотря на существенное снижение роли промысловой охоты в традиционной экономике коми, охота продолжала оставаться одним из основных видов хозяйственной деятельности, которым занималась большая часть населения края. Даже в начале XX в. традиционная культура охотников коми сохраняла без особых трансформаций и утрат разнообразный и богатый промысловый опыт многих предшествующих поколений.

У коми-пермяков значение промысловой охоты в традиционной хозяйственной деятельности после вхождения в состав Русского государства неуклонно падало. Существенный прирост населения в Прикамье, преимущественно за счет пришлых русскоязычных переселенцев, способствовал увеличению антропогенного воздействия на природу; присваивающие отрасли в традиционном хозяйстве уже не могли работать с прежней нагрузкой. После того как иньвенские коми попали в крепостную зависимость от Строгановых, окрестные леса, являясь графской собственностью, перестали быть территорией их охотничьего промысла. Резервной же территории для промыслового освоения у коми-пермяков практически не было. В XIX в. некоторое промысловое значение охота имела лишь у северных коми-пермяков в Чердынском у. и у язьвинцев; у южных коми-пермяков ею занимались немногие, спорадически и только для собственного потребления.

Промысловый сезон у охотников коми подразделялся на два периода – осенний (*арся вöралöм, арöс* – уд.) и весенне-зимний (*тöвся-тулысся вöралöм*). Некоторые пожилые промысловики, особенно многосемейные, проводили в угодье все лето, занимаясь ловом рыбы, сбором кедровых орехов, добычей капканами выдры и т.п. Начало охоты на ту или иную дичь было приурочено к так называемым непереходящим церковным праздникам. Осенняя охота велась преимущественно на боровую дичь в ближних охотничьих угодьях со второй половины августа (после Успения, 15 августа). Основная масса промысловиков выбиралась в свои угодья после Рождества Богородицы (8 сентября). Во второй половине августа добывали рябчика, тетерева, глухаря и незначительное количество уток и гусей. В сентябре продолжался промысел боровой дичи, а также норки и реже зайцев и медведей. В октябре охотились на боровую дичь, норку и реже на зайца, медведя, куницу, выдру, лисицу. В октябре обычно начинался и ближний промысел белки, но массовое белкование приходилось на конец месяца. В ноябре главным образом шла добыча белки и других пушных зверей, частично продолжался и промысел боровой дичи (*Лобачев, Бородин*, 1932. С. 294).

Охота в семейных угодьях велась, как правило, в одиночку. Артели для осеннего промысла товарной дичи и пушнины создавались преимущественно на верхней Печоре. Артельная охота печорских промысловиков на рябчиков в предгорьях Урала начиналась с Воздвижения (14 сентября), за белкой и куницей уходили за Урал после Покрова (1 октября). Возвращались артели незадолго до Филиппова поста (14 ноября). В это время и большинство охотников заканчивали осенний промысел в личных угодьях. Полностью осенняя охота завершалась к Николе зимнему (6 декабря), поскольку к данному времени уже выпадал глубокий снег, препятствовавший промыслу на путиках.

На весенне-зимнюю охоту промысловики коми отправлялись после Крещения (6 января) и возвращались лишь в конце марта, к Благовещению (25 марта). Зимний промысел велся преимущественно артельным способом в дальних охотничьих

угодьях. В весенне-зимний период – с января по март – главным образом добывались пушные звери, реже копытные и боровая дичь. В тундровой зоне в этот период основу промысла составляли песец и белая куропатка. В апреле часть промысловиков приступали к весенней добыче боровой дичи и водоплавающих птиц. Летом промысел, исключая добычу линной птицы в тундре, практически не велся.

Сезонные объединения охотников на время промысла – артели были широко распространены практически у всех интенсивно занимавшихся охотой народов Сибири и Севера Европейской России. У коми особенно большое распространение охотничьи артели имели у промыслового населения Печоры, где они охватывали около половины всех охотников. У коми-пермяков охотничьи артели в XIX – начале XX в. встречались значительно реже, и промышляли они ближе к дому, хотя отдельные группы охотников из Чердынского у. выходили на промысел даже за Урал.

Наиболее распространенными у охотников коми были артели по добыче пушнины. Численность членов такой артели колебалась от двух до десяти человек, наиболее принятой и удобной считалась артель из четырех-шести промысловиков. Охотничий опыт состоявших в артели промысловиков был примерно равным, хотя иногда в нее принимали и подростков лет 14–15, но не более одного на артель. В этом случае на него в первый сезон не распространялся принцип общего права на равную долю в добыче, а полагалось лишь от четверти до половины пая (*Мартынов*, 1904. С. 162, 165).

Характерная особенность охотничьего промысла у коми – широкое использование пассивных орудий, т.е. не требовавших участия человека в процессе добычи. Самоловные орудия самого различного типа (слопцы, плашки, силки, петли, ямы и др.), были чрезвычайно распространены в промысле охотников коми и имели, по всей видимости, давние традиции. С помощью самоловов добывалось большинство боровой и водоплавающей дичи, исключая добычу линных гусей в тундровой зоне; меньшее, но существенное значение они имели и в промысле пушных зверей, диких копытных и др.

Помимо самоловов давящего типа и силков, печорские охотники использовали также садки на боровую дичь ("срубы", "короба") и падающие "колпаки". "Срубами" ловили тетеревов. "Сруб" состоял из пяти–семи венцов, очищенных от коры еловых бревен, и был приподнят над землей на четырех столбах высотой 1–1,5 м. Сверху он накрывался соломой и имел замаскированное отверстие в центре. Для приманки над "срубом" вешали сноп овса. "Короба" со вращающейся на оси крышкой делали из прутьев в виде либо корзины, либо ящика из досок. Тетерева садились на крышку, привлеченные приманкой – ягодами. С помощью "колпаков" из редкой сети, натянутой на обруч, ловили рябчиков и куропаток. "Колпаки" подвешивали к веткам дерева так, что при попытке дотронуться до приманки, укрепленной снизу, они падали и накрывали добычу (*Гофман*, 1856. С. 42). К началу XX в. эти орудия ловли птиц употреблялись уже редко.

Ловчие ямы – несомненно, древнейший способ добычи зверей – применялись у коми в основном для ловли зайцев. Иногда с помощью ям, прикрытых хворостом с положенной на него приманкой – мясом, ловили росомах. Добывали таким же способом и крупных копытных – лосей и оленей. Ловля последних с помощью изгородей и ям с заостренными кольями, вырытых в проходах, имела в Северном Предуралье в прошлом, видимо, широкое распространение. Еще в конце XVIII – первой половине XIX в. данные промысловые сооружения были хорошо известны как коми, так и русским охотникам Европейского Северо-Востока (*Сонни*, 1840. С. 278–279; *Волегов*, 1860. С. 15; *Лепехин*, 1822. С. 127), но к началу XX в. они уже вышли из употребления.

Коми охотились и с помощью отравленной приманки, хотя широкого распространения этот способ не получил. Используя отравленные стрихнином куски мяса, добывали волков и лисиц. Ижемские коми для промысла лисиц и песцов закладывали отраву в "почки": насыпанный и завернутый в папиросную бумагу стрихнин при-

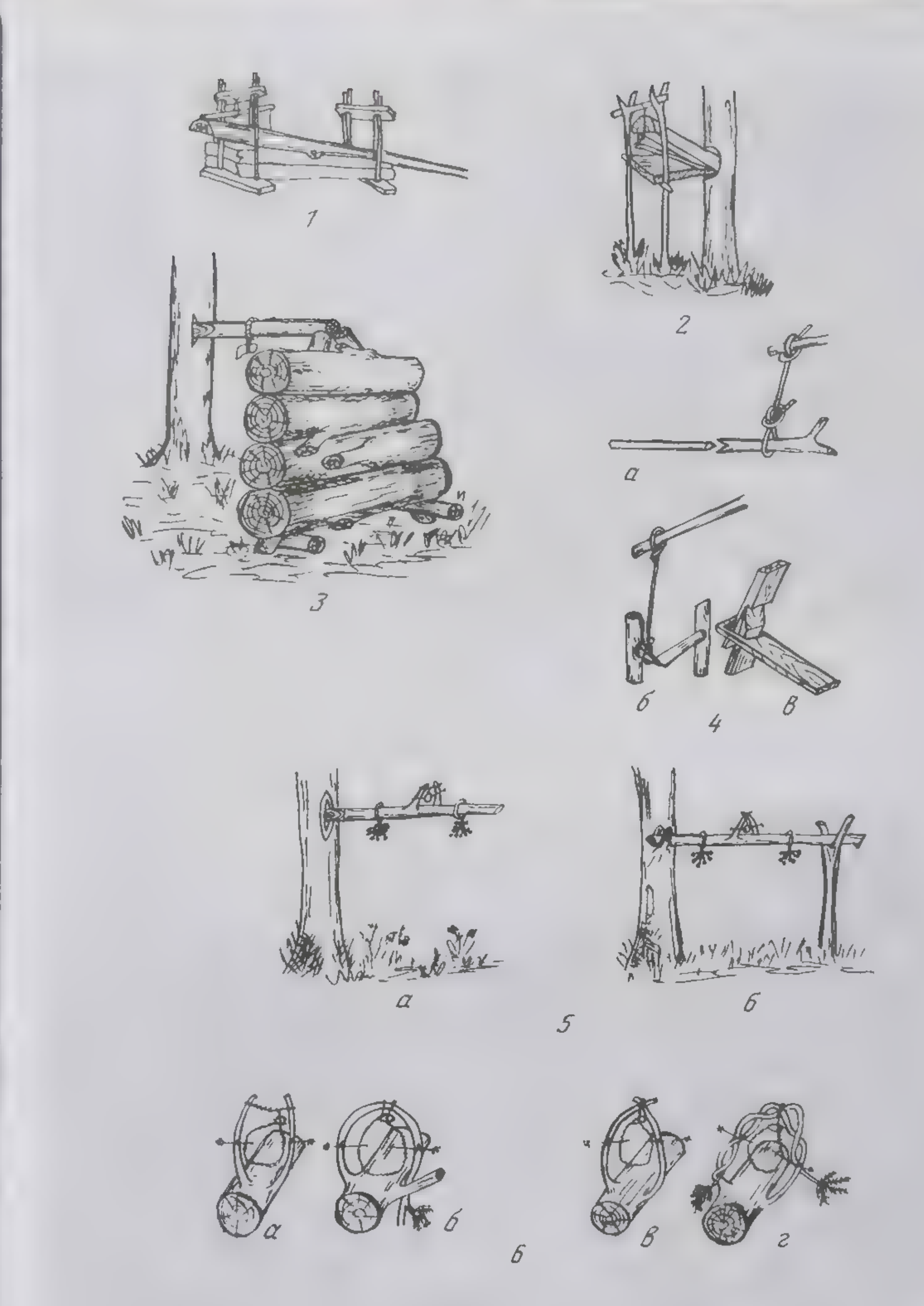


Рис. 8. Различные звероловушки охотников коми.

1 – пасть на росомаху, *2* – плашка на белку, *3* – кулемка на медведя (*ош пыльöм*), *4* – сторожки (*а* – слопца, *б* – "пасти", *в* – плашки), *5* (*а, б*) – силок на рябчика, *6* (*а, б, в, г*) – способы установки силка на рябчика

вязывали на нитку и обмакивали в растопленный олений жир. "Почки" развешивали на ветках деревьев вдоль следа от протащенной волоком пахучей приманки (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 4. Л. 23).

Существенное значение для внутрихозяйственного потребления имел у коми сбор яиц водоплавающей птицы. На одном лишь оз. Дон верхневычегодские коми в начале XX в. за весенний период собирали до 4000 штук утиных яиц. Для их сбора служили также специально изготовленные искусственные гнезда (*горс, дупле*). У печорских коми сбор яиц с помощью горс практиковался еще в начале 30-х годов XX в. *Утка горс* изготавливали чаще всего из бересты, для чего использовали обычно снятую трубкой без разреза кору со старых пней.

Наиболее часто употребляемые орудия охоты у коми – лук, копье, ружье и сети для ловли птиц. Лук (*вудж*) со стрелами (*ньӧв*) – древнейшее изобретение человечества – вплоть до первой половины XVIII в. был основным орудием активного промысла у охотников коми. После быстрого и массового распространения огнестрельного оружия лук достаточно быстро исчез из употребления у коми-пермяков, у охотников же Коми края спорадическая охота с луком встречалась даже в начале XX в. На Печоре с луком и стрелами охотились многие старообрядцы, отвергая охоту с ружьем по религиозным мотивам. По полевым материалам автора, сразу после гражданской войны на верхней Печоре отложили ружье и взялись за лук многие охотники, так как наблюдалась острая нехватка боеприпасов. Луки, применявшиеся охотниками коми в конце XIX – начале XX в., были сложного типа, склеенные из полос березы, лиственницы и рябины. Тетива (*вудж вез*) изготавливалась из лосиных жил или кожаных шнурков. Колчан (*нюлыс*) делался из кожи или дерева.

Копье (*шы*) применялось главным образом при охоте на медведя, иногда с его помощью добивали попавшуюся в капкан росомаху и загнанных во время охоты гоном лосей и оленей. Медвежье копье (*ош шы*) имело втульчатый листовидный

Рис. 9. Давящая звероловушка "кулемка" на росомаху. Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г. С. Мордино

Рис. 10. Промысловое снаряжение локчимского промысловика: поршни, дукöс, заплечные носилки "крöшни". Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г. С. Мордино.

обоюдоострый наконечник с шириной лезвия около 45 мм и длиной 190–200 мм или также втульчатый, но трехгранный, той же длины. Насаживались наконечники на рукоять диаметром около 4 см. Изготавливались они местными кузнецами.

Подъемные сети на птиц – перевесья (*ветöс*) – имели у коми применение с давних пор; первые письменные сведения о них относятся к XVI – началу XVII в. К началу XX столетия ловля перелетной водоплавающей птицы сетями сохранялась лишь у удорских коми.

Огнестрельное оружие появилось у охотников коми в конце XVII – начале XVIII в. Терминология, связанная с ружейным промыслом, в коми языке практически полностью заимствована из русского: *пищаль* (ружье), *ствол, дуло, затвор, свинеч-порок, порошнича, осечка, метитны* (целиться) и т.д. Вплоть до XX в. большинство охотников коми шли на охоту с примитивными кремневыми ружьями. Главная причина столь долгого сохранения кремневых ружей – их безотказность и крайняя простота конструкции, позволявшая легко производить мелкий ремонт подручными средствами либо полностью заменить вышедший из строя замок новым, изготовленным местными кузнецами.

Удачливость охотника при ружейном промысле во многом определялась тем, насколько опытную собаку он имел. При помощи собак велся основной беличий промысел, их использовали при добыче куницы, выдры и других пушных зверей, при охоте на лосей и оленей, при ружейном промысле боровой дичи, исключая рябчика и др. В дальних походах артелями у каждого промысловика обязательно имелась собака. Охотничьи собаки у коми относились к группе лаек, известной в прошлом под наименованием зырянской лайки.

Особенно ценились лайки, одинаково хорошо промышлявшие любого зверя, поскольку редкий охотник мог позволить себе содержать несколько собак с различной специализацией. К настоящему времени чистота породы зырянских лаек уже утрачена, а в результате слияния зырянской, архангельской, новгородской, карельской, вотяцкой и других близких пород лаек образовалась русская охотничья лайка (*Зелинский*, 1953. С. 318).

Добытая пушнина, предназначенная для рыночного сбыта, подвергалась у охотников коми лишь первичной обработке. Шкурки мелких пушных зверей с помощью острого ножа снимались "чулком"; вывороченные наизнанку, они очищались ножом от жира и натягивались для сушки на правилки. Для более крупных шкурок (зайца, лисы и др.) применяли правилки из двух раздвигающихся планок (*вожка*), для горностая – в виде плоской дощечки (*зэв*); шкурки белки сушили в вывернутом виде без правилок. После просушки шкурки складывали в промысловые кладовые. Шкуры крупных животных (медведя, лося, оленя, росомахи) снимались "пластом" и поступали в продажу без выделки. Изготовление беличьих и других мехов на продажу у коми не практиковалось. Для домашних нужд меха обрабатывались в небольшом количестве. Шкуры же крупных животных обрабатывали только сыромятным способом, дубление встречалось редко. Технология выделки была проста: шкуру вымачивали в реке, затем ножом соскабливали мездру и окисляли внутреннюю сторону, намазывая ее забродившим тестом из ржаной муки. Выквашенные шкуры высушивали и начинали мять, смочив немного молоком или водой. Медвежьи шкуры окисляли для выделки с помощью медвежьего сала, а беличьи шкурки – кислым молоком. Шкуры лосей, добытых летом, обрабатывали в виде замши (*Мартюшев*, 1904. С. 10–11).

Боровая дичь, в первую очередь рябчики, добытая с наступлением холодов, поступала в продажу в замороженном виде без какой-либо обработки. Во время оттепели, чтобы предохранить птицу от порчи, у нее удаляли внутренности и помещали взамен лапки можжевельника.

Появившийся в конце XIX – начале XX в. массовый спрос на птичьи шкурки на зарубежных рынках стимулировал поставки с территории Коми края и этой продукции охоты, главным образом шкурок белой куропатки, которая в большом количестве добывалась ижемскими коми. Технология заготовки птичьих шкурок на продажу была несложной. Куропаток после доставки домой размораживали и отрезали им ножом крылья; затем делали надрез на брюшке и выворачивали шкурку чулком до клюва, который подрезался и оставался при шкурке. Умелые съемщики за день снимали вдвоем до 600 шкурок. Снятые вывороченные шкурки подвешивали на бечевке для просушки дня на три-четыре. У высохших шкурок отрывали ножки, остававшиеся до того при них, связывали шкурки десятками и за шейки подвешивали в сухом месте до продажи скупщикам. В собственном хозяйстве птичьи шкурки использовались крайне редко, правда, иногда из шкурок гагары ижемские коми делали подошвы для меховой обуви (*Соловьев*, 1927. С. 32–33).

Дичь для собственного потребления заготавливали впрок обычно следующим образом: ощипанную и выпотрошенную птицу клали в горшок с водой и ставили ненадолго в печь к огню так, чтобы она не успела свариться, потом ее вынимали из горшка и помещали на ночь в печь на "вольный жар". Приготовленная таким образом дичь не теряла вкуса. Во избежание порчи высушенную дичь всегда держали в сухом месте, обычно подвешивая на нитках около печи или на подволоке (*Михайлов*, 1851. С. 93). Так же сушили клестов, которых сотнями ловили дети, и заготовляли впрок зайчатину. Если боровая дичь была добыта уже после наступления холодов, то часть ее, выпотрошив, подвешивали под навесом крыши и хранили на морозе. Белых куропаток чаще засаливали в бочках, так же поступали и с линными гусями. В основном засаливалось и мясо диких оленей и лосей. Их языки коптили и употребляли потом в пищу как деликатес, ижемские коми иногда коптили и мясо медведя.

РЫБОЛОВСТВО

Традиции рыболовного промысла у народов коми имеют древнейшие истоки. После вхождения территории Коми края и Верхнего Прикамья в состав Русского государства рыболовство у коми, не утрачивая своего значения для внутрихозяйственного потребления, стало приобретать и товарный характер. Постоянно возрас-

тающий спрос на печорскую семгу резко увеличил вылов этой ценной породы рыб, который к середине XIX в. уже превышал 10 тыс. пудов ежегодно. У коми-пермяков рыболовство традиционно носило преимущественно потребительский характер, занимались им повсеместно в водоемах близ селений.

У коми везде широко практиковался лов рыбы древнейшими орудиями коллективного рыболовства – "запорами". Наиболее широко у коми были распространены рыболовные заграждения для лова рыбы "мордами" и *вентерями* в небольших реках, курьях и протоках, соединяющих старицы с основным руслом реки. Такие "запоры" носили наименование *тшуп* и представляли собой или ряд кольев длиной около 1,5 м, вбитых в дно водоема и переплетенных кольями, или же два ряда кольев с проложенными между ними молодыми елками. Для лова рыбы в протоках, соединяющих старичное озеро с рекой, и на небольших речках использовались "запоры" под названием *ез* (это название было заимствовано коми из русского языка). Ез состоял из нескольких секций (*совина пласт*) шириной 1–1,5 аршина (71–106 см), представлявших собой два длинных сосновых шеста с оплеткой из ивовых прутьев. Устанавливали совина пласт, вбивая шесты в дно; в проходах между ними помещали "морды". На Печоре и Вычегде для лова рыбы зимой строились заграждения вблизи берега – *бережник, березник* (рус.). Бережник устанавливался осенью поперек реки, но не во всю ее ширину, а на длину 30–40 м. Состоял он из укрепленных с помощью вбитых в дно кольев "пластов" из сосновой дранки. Аналогичное заграждение через всю реку для лова идущей на нерест семги и нельмы носило наименование *забой* (рус.). Забои сооружались обычно артелью из односельчан или жителей нескольких соседних селений. У коми-пермяков забоем называлось заграждение из кольев, вбитых в дно реки, на которые вешалась редкая сеть с тяжелыми грузилами на нижней тетиве (*Попов К.*, 1874. С. 276).

Деревянные рыболовушки (*гымга*) имели у коми повсеместное распространение. Изготавливались они преимущественно из сосновой дранки; из прутьев ивы иногда делали гымги печорские и усинские коми, а также коми-пермяки. Для изготовления обручей (*гымга кытш*) служил можжевельник, в качестве перевязочного материала применяли сосновые или кедровые корни, разделенные на две части, иногда – расщепленную черемуховую лозу.

Из сетных ловушек рыбаками коми широко использовался *ветель* (рус.) – сетчатый мешок в виде конуса, закрепленный на обручах из можжевельника.

Рыбаками Вычегды и Сысолы для лова рыбы зимой применялась рыболовушка оригинальной конструкции *йи гымга* ("ледяная морда"). Во льду вырубался перевернутый конус с усеченной вершиной несколько выше нижней кромки льда. Затем в вершине конуса осторожно прорубалось сквозное отверстие, через которое в йи гымга вместе с водой попадала, спасаясь от замора, рыба. Затем ее вычерпывали с помощью сака.

Рыболовные сети на территории Европейского Северо-Востока появились еще в мезолите, о чем свидетельствует найденный в I Висском торфянике кусок сети, сплетенной из двупрядной веревки, свитой из корешков и листьев осоки. Эта сеть предназначалась для лова крупной рыбы (размер ячеи 50×50 мм) и была связана шкотовым (рыбацким или косым) узлом, которым вяжут и современные сети. Практически не изменились со временем и инструменты для вязания сетей, о чем свидетельствуют найденные археологами костяная игла (Пожегдин-II, Гляденово – II в. до н.э. – III в. н.э.) и деревянная пластина для получения ячей одинакового размера при вязке сетей (II Висский торфяник, Ванвиздино, IV–VIII в. н.э.) (*Буров*, 1967. С. 39, 59, 63). Вплоть до появления уже в советское время сетей фабричного производства игла (*рöж*), изготовленная из дерева или кости, и деревянная дощечка (*таб*) оставались необходимыми инструментами каждого рыбака коми. Вязание сетей производилось повсеместно самими рыбаками и членами их семей, нитки из конопли или льна также обычно пряли сами. Вязали сети главным образом зимой, в свободное от других работ время.

Рис. 11. Сложная рыболовушка локчимских рыбаков в сочетании котца, загородки и морды Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г. С. Мордино

Наиболее распространенным сетным орудием лова рыбы у коми был невод (*тыв*). Небольшой невод имелся почти в каждом хозяйстве, им ловили семьями. На крупных реках применялись невода значительного размера, сшитые из нескольких маленьких, длиной около 20 м (*дель*). Невода для лова осенью семги на средней Печоре достигали 900 м длины, для весеннего лова – 150–200 м; ловили ими артелями. Ширина невода была различной: обычно от 1 сажени (верховые невода) до 20 саженей (низовые); размер ячеи зависел от того, для лова какой рыбы невод предназначался. Мелкие невода, длиной до 30 м, делали, как правило, с мотней, а крупные – без нее, так как их сшивали из отдельных кусков сети. Женщинами и детьми практиковался лов рыбьей мелочи с помощью холстяных неводов из домотканой редины длиной 12–15 м. Из тягловых сетей наряду с неводом у коми так же широко применялся бредень (*кӧвтым*).

Печорские рыбаки для лова семги, нельмы, омуля и зельди использовали плавную сеть *плавун* (рус.) – одностенную двухтетивную сеть длиной не менее 120–130 м, а на средней Печоре – более 200 м; высота ее доходила до 4,5 м.

Ботальная сеть (*ботала, ботан, трегубеч* – рус.) применялась для лова рыбы в тихих местах: заводях, курьях, озерах. Состояла она из трех соединенных вместе сетных полотнищ. Одно из них, помещавшееся в середине, было мелкоячеистой сетью (ячея около 25 мм), два других – крупноячеистыми сетями (ячея до 100 мм); высота первой не превышала 1,5 м, вторая и третья делались на полметра выше. Сети соединяли вместе, мелкоячеистую – внатяг, крупноячеистые – свободно. Рыбу в сеть загоняли с помощью бота (*бурскан*) из тонкого дерева с естественным утолщением на конце, в котором выдалбливалась воронка. Он мог быть и составным из двух частей – ручки и выдолбленной внутри воронки.

Название широко распространенной у коми ставной сети – *кулӧм* – восходит еще к допермской языковой общности. Она представляла собой связанную из тон-

кой нити сеть длиной до 25 м и высотой около 2,5 м, с ячеей 20–45 мм. С более крупной ячеей были ставные сети для лова лещей и карасей. Для установки кулом концы сети привязывали к палкам (обычно из сухой молодой пихты). Лов рыбы кулом более практиковался в весеннее половодье, во время нереста плотвы. Лучшими местами для установки считались молодые поросли хвойных деревьев, залитые водой. Рыбу вынимали, поднимая сеть, после чего ее ставили на место.

Грузила для сетей у коми изготавливали из обожженной глины и камней, зашитых в бересту или холщовую тряпочку. Глиняные грузила различной формы: цилиндрические, яйцевидные, дисковидные и др. – предназначались в основном для ставных сетей (*кулӧм, ботала*) и холстяных неводов. Наряду с глиняными грузилами для этих сетей использовали и сшитые из холста мешочки, наполненные гравием, или зашитые в тряпочку небольшие камни.

У населения бассейна Вычегды было известно, видимо заимствованное у русских, сетное подъемное орудие для лова рыбы – *помча*. Его конструкция в целом напоминала колодезный “журавль”: в дно реки вбивался столб с развилкой или прямоугольным вырезом на вершине, в котором закреплялся длинный шест. На один конец рычага подвешивался груз, а к другому с помощью трех-четырех веревок прикреплялась провисающая вниз сетка на четырехугольном или круглом деревянном каркасе. Несколько выше по течению устраивался небольшой закол из елок. На дно сетки клали приманку (хлеб, отруби) и, опустив ее в заводь, образующуюся за заколом, закрепляли рычаг, привязав к стойке веревку от спущенного конца. Для осмотра помчи подъезжали к ней на лодке (НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 5. Д. 124. Л. 201).

Для лова рыбы во время весеннего половодья в небольших водоемах и в период зимнего замора из прорубей широко применялся *сак* – сетчатый мешок из редкой ткани на черемуховом обруче диаметром 50–65 см, прикрепленный к длинному шесту. Сак служил преимущественно для лова мелкой рыбы. Ловили ее, положив в сак приманку – кусочек хлеба.

Использование рыболовных крючков и острог рыбаками коми имеет давние традиции. Ловля рыбы удочкой (*вугыр*) была у коми распространена повсеместно, но занимались ею ввиду малой продуктивности в основном дети; правда, у коми-пермяков удочкой ловили и многие взрослые рыбаки-любители. Чаще мужчины ловили рыбу “дорожкой” (*кыснан*), представлявшей собой длинную леску, намотанную на деревянную рамку, которая вращалась на оси с рукоятью. К концу лески прикрепляли блесну – рыбку из свинца или олова и крючок. Размотанная леска с блесной опускалась за борт движущейся лодки. Для лова щук и налимов широко использовался ставной крючок *октым*. Данное орудие состояло из длинной палки с заостренным концом, которым она втыкалась в дно водоема, и привязанной к верхнему концу палки бечевы длиной до 1,5 м с крупным самокованым крючком. На крючок насаживалась наживка из мелкой рыбы. Зимой для ловли налима октым устанавливали в прорубях вдоль реки. Широко практиковался у коми лов рыбы “переметом” (*продольник, подольник*), ловили им только в реках. Продольник представлял собой бечеву длиной около 30 м, к которой на коротких поводках на расстоянии 1,5–2 м привешивались железные крючки. Одним концом бечева с крючками крепилась к палке, которая втыкалась в землю, а другой конец с привязанным камнем забрасывался в воду. Ловили продольником и зимой, и летом. Лучение рыбы (*кыбӧм*) применяли главным образом по маленьким рекам, в старицах и озерах, так как для лучения нужна спокойная вода.

Из прочих распространенных у коми способов добычи рыбы следует отметить *начкисьӧм* – глушение рыбы подо льдом осенью и в начале зимы, пока лед еще чистый и прозрачный. Глушили обычно ночью при освещении лучиной. По льду ударяли деревянным молотом или обухом топора. Затем лед прорубали и доставали оглушенную рыбу.

Почти всю рыбу, предназначенную для сбыта на рынке, заготавливали впрок засолом. Он производился либо на местах лова, либо рыбу доставляли в селение и

засаливали там: семгу, нельму, хариусов, сигов и налимов – отдельно, прочую рыбу (обычно ее не сортировали) – всю вместе. Пойманную рыбу в тот же день подвергали первичной обработке: очищали от внутренностей, промывали и в таком виде оставляли на 10–12 часов для просушки. Потом, сделав несколько надрезов с внутренней стороны, рыбу посыпали солью, особенно тщательно просаливая жабры и внутреннюю полость (*Мартынов*, 1904. С. 105).

Для внутреннего потребления, помимо соленой, часто заготавливали сушеную рыбу, для чего ее, выпотрошив и немного подсолив, помещали на ночь в печь в "вольный жар", чтобы она не пересыхала (*Михайлов*, 1851. С. 85). Крупную белую рыбу (в основном щук), пойманную весной, заготавливали впрок, провяливая на солнце. Зимой рыбу привозили и хранили мороженой. Ее складывали в деревянное корыто или берестяной *чуман* и заливали водой; получался удобный для хранения и переноски монолитный пласт.

ОЛЕНЕВОДСТВО

Этой специфической отраслью животноводства занимались только ижемцы – северная группа коми-зырян, расселенная по берегам рек Ижмы, Печоры и Усы с притоками. Кроме них, разводили оленей, но в незначительном количестве, некоторые удорцы. Их оленеводство можно было назвать избенным (оленей содержали как прочий рогатый скот). Ижемцы объективно опоздали к освоению европейских тундр, так как сформировались как группа довольно поздно - в конце XVI в. Большеземельская, Канинская и Тиманская (Малоземельская) тундры находились во владении ненцев, чьи права были закреплены в актовых документах того времени. По обрывочным сведениям, численность ненецких стад только в Большеземельской тундре в конце XVIII в. составляла около 200 тыс. оленей, у ижемцев в тот же период имелось не более 30 тыс. Но уже к середине следующего века стада ижемцев достигли 150–200 тыс. голов при уменьшении ненецких стад примерно наполо-

Рис. 12. Группа оленеводов бассейна р. Печора. Фото Т. Лехтисало. 1911–1912 гг.

Рис. 13. Зимний чум оленеводов. Фото О.В. Котова. 1992 г. С. Адзьвавом Интинского р-на

Рис. 14. Запряжка ездовых оленей. Фото О.В. Котова. 1992 г. С. Адзьвавом Интинского р-на

вину. По некоторым данным, в 1842 г. на Ижме имелось 225 оленеводческих хозяйств, около 20% из которых владели стадами в 1 тыс. оленей и более. Ижемцы, воспользовавшись окончательным "замирением" в XVIII в. некогда воинственных ненецких племен, смело двинулись в тундру, арендуя у ненецких обществ огромные участки пастбищ.

Успех ижемского оленеводства обеспечивался не столько их "колонизаторскими" приемами во взаимоотношениях с ненцами – спаиванием, неэквивалентным товарообменом, подкупом ненецких "вождей" и государственных чиновников, сколько прогрессивностью ижемской оленеводческой системы. Коми создали систему крупнотабунного товарного оленеводства, активно включили эту отрасль в рынок в отличие от ненцев, державших оленей для собственных нужд. В торговлю у ижемцев уходило до 70% всей оленеводческой продукции. Это был самый высокий показатель по всем северным народам царской России. Этому же способствовали "отсечение" всех торговых посредников и самостоятельный выход оленеводов коми на всероссийский и даже зарубежный рынок. Ижемцы также наладили относительно "глубокую" переработку продукции, не только заготовляя мясо, но и выделывая из оленьих шкур замшу.

Высока была по тем временам ижемская культура содержания и выпаса оленей. Ижемцы быстро нашли оптимальный количественный и половозрастной состав стад, проводили "профессиональную" специализацию своих оленей. Пасли оленей пастухи, причем круглосуточно и при помощи оленегонных собак.

Хозяйство и быт ижемских оленеводов, конечно же, отличались от таковых других коми. Они вели полукочевой образ жизни, т.е. на зимовку вставали рядом с родными селениями и бóльшую часть времени проводили дома. Кроме того, в ижемских селениях постоянно жила дома часть семьи оленевода, чаще старики и дети. Некоторые ижемцы, особенно на р. Усе, кочевали вместе со стадом и жили в чуме постоянно. Быт оленевода состоял из непрестанной работы, праздники были редки. На мужчинах лежала обязанность пасти оленей, добывать зверя и птицу, ловить рыбу, мастерить оленеводческий инвентарь и упряжь, заготовлять дрова. Женщины заготавливали продукты, обрабатывали шкуры, шили одежду и покрышки для чума, часто помогали в "мужской" работе. Дети тоже не оставались без дела. Девочки с 7–8 лет активно помогали матерям по хозяйству, некоторые в этом возрасте уже способны были шить одежду. Мальчики в 7 лет могли запрягать оленей и управлять оленьей упряжкой, более старшие (10–12 лет) помогали пасти оленей и ходить на промысел.

ГЛАВА 4
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ

Поселения. В лесном северном Коми крае люди издавна селились по берегам рек, которые являлись основными транспортными артериями, давали пищу (рыболовство всегда играло большую роль в хозяйственном комплексе коми), обеспечивали водой. Прибрежные районы были самыми удобными для земледелия, в речных поймах имелись лучшие сенокосы. Поселения всегда ставились на высоком, незатопляемом в половодье берегу и нередко отстояли довольно далеко от реки. Многие поселения располагались при впадении одной реки в другую (на это указывают их названия – Усть-Вымь, Усть-Нем, Усть-Кулом) – такие места считались особенно выгодными, как находящиеся на пересечении речных путей, а в древности – как наиболее удобные для обороны.

В документах XVIII в. впервые упоминаются деревни, “лежащие на суходоле”, – возвышенных местах, вдали от водоемов. Они чаще всего встречаются на Сысоле и в Прилузье. В XVIII–XIX вв. появляются селения при волоках и трактах (“при колодцах”). Как правило, в начале XX в. вдали от рек ставились и новые поселения – хутора, поскольку все пригодные земли в речных долинах были уже освоены. Но все же последних, как и лежащих на берегах озер, имелось сравнительно немного.

В середине XVIII в. с открытием Нювчимского, Нючпасского и Кажимского железоделательных заводов на Сысоле появляются новые для Коми края поселения – заводские поселки, отличающиеся от сельских населенных пунктов планировкой, типом застройки, социально-профессиональным и национальным (население поселков было русским) составом жителей. Заводские поселки – промежуточный между городским и сельским тип поселения. Единственным в Коми крае городом был Усть-Сысольск. Погост “на устье Сысолы реки” получил статус города в 1780 г., когда стал уездным центром.

В конце XVIII – начале XIX в. погосты, слободки, посады исчезают из официальных документов. Административными и приходскими центрами группы поселений становятся села (селения). Среди сел – и бывшие погосты (но не все – часть из них в связи с оттоком населения перешла в разряд деревень), и слободки, и посады, и разросшиеся поселения, ранее именовавшиеся деревнями. В разряд последних перешли и бывшие починки.

В малонаселенном Коми крае большинство сельских поселений были малодворными. Только в крупнейших селах Коми края Керчемье, Выльгорте, Сизябске, Мохче и поселке Кажим насчитывалось более 200 дворов и свыше 1000 жителей (*Жеребцов И.Л.*, 1998. С. 106; Список населенных мест..., 1861. С. 31–35; 1866. С. 346–441).

Система сельских поселений в основном сохраняла традиционные черты вплоть до 30-х годов XX в. Например, в 1925 г. села составляли 9,3%, деревни – 61,1%, починки и выселки (их число значительно возросло в начале XX в.) – 28,2% всех поселений. По данным переписи 1926 г., 44,1% поселений имели менее 50 жителей, 15,7% – от 50 до 100 и всего 1,4% – свыше 1000 (Справочная книжка..., 1927; Всесоюзная перепись населения. 1926..., 1928. С. 8–9). Кардинальные изменения начинаются в 30–40-е годы, когда появляется новый тип поселения – поселки лесозаготовителей и складывается система городских поселений.

Издавна основной тип расселения у коми – гнездовой. Деревни-однодворки ставились на некотором расстоянии одна от другой, разделяясь полями. Центром такого “гнезда” поселений был погост с церковью. Со временем подобное “гнездо” могло превратиться в одно поселение: одни деревни полностью сливались, а другие об-

разовывали "концы" (причем в топонимике погоста-села сохранялись названия образовавших его деревень). Так, по видимому, образовались многие крупные погосты-села (первоначально на погосте при церкви жили только семьи священнослужителей). Вместе с тем разрастание "ядра" не уничтожало "гнезда́" – оно сохранялось за счет образования новых поселений (починков и выселков), а также деревень, изначально достаточно далеко отстоящих от "ядра".

Исторически сложились два вида "гнезд" поселений – радиальный (границы "гнезда" образуют окружность с селом в центре) и линейный (ряд поселений вытянут в линию вдоль реки или дороги). Первый вид более характерен для Сысолы и Прилузья, второй – для Вычегды и Выми. Для северных районов гнездовой тип расселения менее характерен. "Гнезда" поселений встречаются на Ижме, а на средней Печоре распространен линейный тип расселения: относительно крупные поселения, иногда имеющие по одной-две деревни-"спутника", отстоят на значительном расстоянии одно от другого по берегу реки.

Один из древнейших типов застройки селений коми, повсеместно сохранившийся до настоящего времени, – беспорядочный, когда "один дом упирается в другой углом или стоит боком, будто отвернулся, построясь к нему задней стороной" (*Михайлов*, 1852. С. 321).

Иной, вероятно не менее старый, тип застройки – прибрежно-рядовой, при котором дома ориентированы фасадами на реку (но встречаются и притрактовые селения с рядовой застройкой), образуя правильный ряд. При росте поселения образуются следующие ряды домов, фасады которых "упираются" в задворки стоящих впереди построек. Обычно число порядков не превышает трех-четырех – иногда это зависит от рельефа, но чаще вызвано нежеланием селиться слишком далеко от реки и занимать пригодные для земледелия участки. Такие села иногда вытягиваются вдоль реки на 10 и более километров. Рядовую застройку, например, имеют большинство крупных сел средней и верхней Вычегды, возникших в XVII в. В конце XIX – начале XX в. прибрежно-рядовая застройка становится наиболее распространенной (*Жеребцов Л.Н.*, 1972. С. 30–34).

Позже других, в конце XIX–XX в., появляется уличная застройка, когда дома двух линий обращены фасадами друг к другу, образуя улицу. Чаще всего такую планировку имеют селения, расположенные у дорог, а также вновь отстраиваемые после пожаров по утвержденным планам.

Для многих старых сел и деревень характерна разнотипная застройка: беспорядочно-рядовая, улично-рядовая, беспорядочно-уличная.

В селах и деревнях коми функциональное разграничение пространства было выражено слабо. Как правило, в отдалении от жилья, у реки или ручья, строились бани (да и то не везде, а сейчас бани чаще строят на усадьбе). На окраинах, при въезде и выезде из села, группировались амбары. В большинстве деревень отсутствовал четко выраженный центр. В ряде крупных сел такой центр образовывали храм и примыкавшая к нему площадь с торговыми заведениями и административными зданиями (особенно четко он был выражен в тех немногих селах, где проводились ярмарки и торжки). Церкви часто ставились на окраине сел, иногда в некотором удалении от них (на возвышенном месте), а торговые заведения, административные здания, школы находились в центральной части.

Традиционные типы поселений у коми-пермяков – деревни и села, которые, как правило, были малолюдны, а также починки, выселки и хутора. Починки и выселки группировались вокруг деревень, а те, в свою очередь, тяготели к селу, где находились церковь и нередко волостное управление. Наиболее старые поселения располагались обычно в котловине, на низком месте возле небольшой речки или ручья. Более поздние, наоборот, возникали на возвышенных местах. До конца XIX в. планировка всех поселений была беспорядочной: дворы располагались произвольно на территории села или деревни. В 80-е годы XIX в. в результате административного воздействия в селах и деревнях Пермской губ. вводится регулярная застройка, и

Рис. 15. Усть-Куломское село Пожег – рядовая застройка. Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г.

Рис. 16. Д. Бакур, как и многие другие поселения коми, стоит на берегу реки. Фото О.В. Котова. 1991 г. Ижемский р-н

большинство поселений постепенно приобретает уличную планировку. Лесные починки, весьма характерные для коми-пермяков, обычно состояли из двух-трех домов. Крупных сел, в которых имелось более 100 дворов, насчитывалось немного, и обычно ими являлись торговые центры, расположенные на трактах. Гнездовой тип расселения был характерен для южных и центральных районов Коми-Пермяцкого округа, а на севере полностью преобладал линейный: здесь селения в основном располагались вдоль Камы и ее притоков на значительном расстоянии одно от другого. Селения коми-пермяков, особенно в южных районах округа, равномерно распределены по территории, но на севере они очень редки. В последние десятилетия число сельских поселений резко сократилось из-за ликвидации малых деревень и выезда сельского населения в города.

Наряду с традиционными типами поселений – селами и деревнями – и в Республике Коми, и в Коми-Пермяцком округе существенное место в поселенческой сети занимают сегодня лесные поселки. В республике в них проживает 40% сельского населения, а в округе – пятая их часть. Поселки имеют в основном правильную улично-квартальную планировку, застраиваются типовыми домами (из бруса или щитовыми) на две, четыре или более квартиры; в них довольно развита социальная инфраструктура, особенно в крупных поселках.

Крупные села, в которых сосредоточивается значительная доля сельского населения, имеют улично-квартальную планировку обычно лишь в своей центральной части, а поскольку это наиболее старые поселения, то в разных их частях сохраняются и другие типы планировок. Их территория нередко застраивается типовыми деревянными, кирпичными и панельными домами от одного до двух-пяти этажей, но в основном преобладают одноэтажные деревянные дома. Индивидуальная застройка в этих селах сегодня в большей мере, нежели в других поселениях, утратила особенности традиционного жилища коми. Традиционный облик, как правило, сохраняют мелкие села и деревни. Здесь не ведется активное строительство, как в крупных поселениях, и сохраняется очень много старых построек.

Жилище. Из-за скудости источников можно лишь в общих чертах проследить эволюцию жилища на ранних этапах его развития. Древнейшим типом жилища предков коми были землянки и полуземлянки с открытым очагом. Археологи выделяют для периода энеолита–бронзы четыре типа построек: бревенчатые полуземлянки, полуземлянки столбовой конструкции, многоугольные шатровые полуземлянки и наземные сооружения без котлованов (последние более всего присущи эпохе бронзы). Для ананьинского и гляденовского времени характерны прямоугольные, слегка углубленные в землю срубные (в три–пять венцов зимние и одновенцовые летние) конструкции с шалашеобразным перекрытием на жердях, покрытым берестой (в некоторых гляденовских жилищах обнаружены ямки от столбовых конструкций). Развитием этого типа жилища являются постройки, относящиеся к ванвиздинской культуре (вторая половина I тысячелетия н.э.), по-видимому принадлежащей прямым предкам коми (Археология Республики Коми, 1997. С. 268, 359, 427–428).

Далее следует “разрыв” в наших знаниях о развитии жилища, обусловленный слабой изученностью поселений перми вычегодской (X–XIV вв.). Возможно, жилища пермян были аналогичны выявленным на памятниках верхнекамской родановской культуры того же времени, генетически связанной с коми-пермяками, довольно большим бревенчатым постройкам без фундамента, под двускатной крышей, без потолка и окон, с нарами вдоль стен и очагом в центре. К жилищу примыкали хозяйственные постройки – хлев и сарай.

Этнограф Л.Н. Жеребцов, основываясь на описях крестьянских хозяйств Яренской воеводской канцелярии и других документах XVII–XVIII вв., отметил, что в средневековье развитие жилища коми шло под влиянием северных русских. На схожесть коми и севернорусского жилища в конце XVII в. указал в своих записках Избранд Идес. По-видимому, коми переняли у русских трехраздельный дом, вклю-

Рис. 17. План двухизбного комплекса вычегодского традиционного типа: *I* – изба, *II* - сени, *III* – изба, *IV* – поветь, *V* – карта; *1* – стол, *2* – голбец, *3* – лавка, *4* – диван, *5* – кровать, *6* – залавок, *7* – полки, *8* – полати. Рис. Т.С. Кольчуриной

чающий избу, сени и клеть (помещение для хранения хозяйственного инвентаря, одежды и т.п.), однако сени не получили такого развития, как в русском жилище. Появляются и вскоре становятся традиционными дома с двумя избами (вторая изба заменяет клеть, "переходящую" на хозяйственный двор). У зажиточных крестьян встречались постройки более сложного состава: "хоромного строения изба да горница, две клети, в том числе одна против горницы с перегородом, другая против избы". Из хозяйственных построек упоминаются дворы, амбары, овины, бани. Судя по всему, уже в XVIII в. складывается комплекс из двух жилых помещений (двух изб или избы и горницы), разделенных сенями, в одной связи с хозяйственным двором (*Жеребцов Л.Н.*, 1956. С. 44–46).

И только обширные материалы (описания путешественников, сохранившиеся постройки и др.) XIX – начала XX в. позволяют составить достаточно полное представление о разнообразных типах жилища коми, отражающих различное социально-экономическое положение хозяев, особенности хозяйственного комплекса тех или иных коми, влияние соседнего русского населения. В этом кратком обзоре рассматриваются некоторые из них, наиболее часто встречающиеся.

Простейший тип жилища, достаточно распространенный еще в 40–50-е годы XX в., но сейчас бытующий крайне редко, – изба с выгороженными капитальной стеной сенями, под односкатной крышей. Хлев либо отсутствовал, либо строился отдельно от дома. Такие дома были характерны для беднейших крестьянских семей (*Белицер*, 1958. С. 178). Очень похожи на них иногда встречающиеся и сегодня избы с пристроенными сенями (в виде обшитого досками тамбура), перекрытые общей односкатной крышей. Но их нельзя отнести к данному типу. Как правило, это "остатки" двухизбных комплексов, у которых за ветхостью или ненадобностью были разобраны одна изба и хозяйственный двор.

Очень старый тип дома – изба-двойня: две избы (одна – летняя, другая – зимняя), поставленные почти вплотную одна к другой (на расстоянии до 1,5 м), под односкатными крышами, образующими общее двускатное покрытие. Общие для двух изб сени пристраиваются сзади и соединяют жилую часть с хозяйственным двором. Бывает, что обе избы являются летними, а зимняя выгораживается в задней части постройки, занимая половину хозяйственного двора (под ней в подклете находится

Рис. 18. Традиционные пятистенки с перерубом в с. Выльгорт под Усть-Сысольском. Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г.

хлев, куда можно попасть прямо из жилого помещения). Еще один вариант: трехстенный хозяйственный двор пристраивается к жилым избам, вход прорубается в его боковой стене, а пространство, выполняющее функцию сеней, лишь обозначается перерубами. В настоящее время избы двойни встречаются редко, в основном на Удоре и в Прилузье (*Жеребцов Л.Н.*, 1972. С. 58–60).

Однако, безусловно, наиболее распространенным был сложившийся в XVIII в. дом-связь – две избы (теплая и холодная), "связанные" сенями, с пристроенным в одной связи хозяйственным двором. Такая конструкция легко расчленяется на отдельные элементы, и со временем пришедшая в негодность изба может заменяться новой. Встречаются постройки, в которых одна часть – традиционная четырехстенная изба под односкатной крышей, а другая, более новая – пятистенок с двускатным покрытием. При желании к основной конструкции можно добавить другие элементы. На средней Вычегде, например, к одной из изб пристраивают небольшую холодную горницу, но хозяйственный двор при этом не удлиняется, и в результате получается Г-образная постройка.

Один из самых распространенных типов жилища – шестистенок с заулком (дом со средней холодной горницей), бытование которого прослеживается со второй половины XIX в. Средняя горница помещается на месте сеней у дома связи. Она меньше по размерам, чем зимняя и летняя избы, соединяется проходом только с одной из них и иногда служит либо дополнительной комнатой (чаще – спальней), либо подсобным помещением (чуланом или мастерской). Жилая часть такого дома соединяется с хозяйственной через сени, по типу избы-двойни. По всей вероятности, этот тип дома и появился в результате модификации ("раздвижки" двух капитальных стен) избы-двойни. Но не исключено, что это измененный дом-связь "вымского" типа, по крайней мере, "основная зона распространения шестистенка примыкает к местам локализации вымского жилища, внедряясь в его среду" (*Маковецкий*, 1962. С. 43–45; *Шургин*, 1990. С. 307).

Во второй половине XIX в. (на Ижме, вероятно, намного раньше) появляются и такие повсеместно распространенные в настоящее время типы жилища, как пятистенок (четырехстенный сруб, разделенный пятой капитальной стеной) и шестистенок-крестовик (квадратный в плане сруб, разделенный на четыре части двумя капитальными стенами, пересекающимися под прямым углом). Пятистенки бывают двух видов: с двускатным покрытием на слегах и хозяйственным двором, "связанным" сенями с жилой частью (по типу избы-двойни) и с четырехскатным покрытием на стропилах, не соединенный с хозяйственным двором. Шестистенки-крестовики всегда имеют четырехскатную крышу на стропилах и не соединены с хозяйственным двором. В пятистенке жилые помещения традиционно делятся на летнее и зимнее. У шестистенка-крестовика одно помещение заменяет сени, другое служит кухней, и две комнаты – жилые (обе отапливаемые). В настоящее время вместо сеней пристраивается крытое крыльцо с тамбуром и верандой (в таком доме – три жилые комнаты).

Пятистенок с двускатной крышей "пришел" из соседних русских районов, где он был распространен издавна. Появление пятистенков и крестовиков связано с городом, где эти типы домов в качестве "образцовых проектов" стали внедряться с начала XIX в. Соответственно первый вид пятистенка более распространен в селе, а второй и крестовик – в городе. Своеобразным видом пятистенка являются дома с мезонином. Встречаются дома, где светелка выгорожена в подкрышном пространстве, с прорубленным на улицу окном, и дома с "вышкой" – небольшим четырехстенным срубом, опирающимся" на потолочное перекрытие.

Двухэтажные дома характерны только для коми-ижемцев и соседних с ними русских-устьцилемцев. По конструкции они относятся к уже известным типам. Наиболее распространен двухэтажный пятистенок (в с. Ижма сохранился дом такого типа 1781 г. постройки), имеющий по два жилых помещения на каждом этаже. У такого дома сени строятся позади жилой части и соединяют ее с хозяйственным двором. Ре-

Рис. 19. Дом богатого купца и оленевода Попова в с. Ижма. Фото О.В. Котова

же встречаются двухэтажные дома-связи (вход устраивается с фасада, через сени, на втором этаже за счет помещения над сенями получаются три жилых комнаты) и шестистенки с заулком (сени, как у пятистенка, устраиваются позади жилой части, и на каждом этаже образуется по три жилых комнаты). Многие из этих домов лишь с некоторой натяжкой можно считать двухэтажными, поскольку первый этаж оборудован в подклете. В особую группу можно выделить немногочисленные двухэтажные особняки-крестовики с мезонином зажиточных оленеводов и торговцев.

В других районах двухэтажные дома встречались только у торговцев. В таких домах первый этаж в подклете использовался как торговое помещение. С торговлей связано появление двухэтажных домов в немногочисленных селах, где устраивались ярмарки.

Описание основных конструктивных особенностей традиционного жилища коми показывает чрезвычайную рациональность, приспособленность к суровым северным условиям (прежде всего – сохранению тепла и гидроизоляции) его конструкции. При внешней простоте и непритязательности крестьянский дом воплощает в себе многовековой опыт строительства – в нем обнаруживается много простых и остроумных приспособлений и конструкций, способствующих устойчивости здания, надежному креплению его частей, и т.п. Основным строительным материалом в лесном краю, естественно, служило дерево. В селе каменными были только церкви (в начале XX в. примерно половина всех храмов Коми края). В некоторых селах из камня строили административные здания и школы.

Дома сооружали из толстых сосновых или лиственничных бревен (из лиственницы, устойчивой к гниению, клали часто только нижние венцы, в наибольшей степени подвергавшиеся воздействию воды). Обычное число венцов – 15–17 (по фронтону). Полы настилали на высоте 1,5–2 метра от земли. Присущий всем северным домам высокий подклет способствовал сохранению тепла и "приподнимал" жилую часть над снегом.

Обыкновенно сруб ставился на "стульях" (вкопанных в землю сосновых чурках) или камнях, подкладываемых под углы здания. Встречались и комбинированные варианты (считалось, что, если дом стоит только на камнях, он будет холодным). Лишь во второй половине XX в. появляются дома на ленточном фундаменте.

Углы сруба рубились в "чашу" с "выпуском". Рубка "в лапу" осуществлялась в городе, в селе же так начали рубить позднее. Бревна сруба обязательно прокладывали мхом (для теплоизоляции). В некоторых старых постройках встречается прокладка верхних венцов берестой, служащей гидроизоляцией (*Жеребцов Л.Н.*, 1971. С. 41). Только в конце XIX в. появляются дома, обшитые тесом и окрашенные (вероятно, эта новация пришла из города, где обшитые дома возникли в первой половине XIX в.). Обшивка и покраска домов стали повсеместным обычаем лишь во второй половине XX в.

Полы для сохранения тепла всегда делались двойными. В середине XIX в. их настилали "из целых бревен, и сверху их – другие из расколотых на двое особыми топорами толстых плах" (*Аврамов*, 1859. № 42). Позднее полы начали собирать из обтесанных с двух сторон плах, плотно пригнанных друг к другу с помощью вырубов, загоняемых в паз следующей плахи. Аналогичный способ применялся для крепления пола к стенам сруба. Но встречалось и иное: бревно, к которому примыкает пол, наполовину стесывается, чтобы плотнее подогнать крайнюю плаху, а пол держится на переводинах (две из них обязательно укладывается вплотную к стенам), поставленных перпендикулярно плахам.

В сохранившихся домах второй половины XIX в. встречаются потолки из целых или расколотых пополам бревен (круглой частью вниз). Позднее потолки стали устраивать из таких же плах, как и пол, засыпая их сверху землей. Потолок крепился к стенкам с помощью выруба, аналогично креплению пола. В центре потолок опирается на толстое круглое бревно – матицу. Окраска потолков и полов масляной краской – явление довольно позднее.

Как правило, число окон по фасаду – шесть (по три в каждой избе). У пятистенка и крестовика обычно имелось по четыре окна. В первой половине XIX в. окна вырубались небольшими (30 × 40 см), причем среднее окно всегда было несколько больше крайних. Их делали однорамными, без наличников. Очень редко встречались створчатые окна.

Вход в дом оформлялся по-разному. В домах с внутренней лестницей в сенях он находится на уровне земли и оформляется небольшой вымосткой из плах и перилами. Совсем отсутствовали или были невысокими крыльца у ижемских двухэтажных домов. Но чаще вход в сени делался на уровне пола, и к нему вело высокое крыльцо – очень заметное на фоне монотонного, почти без украшений, фасада жилого дома. Как правило, оно представлет собой площадку, закрепленную на четырех столбах, к которой ведет крутая лестница. Крыльцо имело плоское перекрытие, односкатную или двускатную кровлю. Отличаются своеобразием крыльца домов на Выми: нижняя площадка и крутая лестница перекрывались здесь пологой кровлей на столбах, а верхняя площадка имела коньковое перекрытие, украшенное резьбой. Похожие крыльца встречаются и на Удоре, только без нижней площадки. Распространенное ныне оформление крыльца тамбуром или верандой в XIX столетии не применялось.

Крыша покрывалась тесом в два ряда, причем тесины для обеспечения водонепроницаемости клались в шахматном порядке. Для стока воды в тесинах вырубался желоб или две дорожки (второй вариант – более поздний). Тес укладывался на слеги и сверху придавливался жердями. Нижние концы тесин упирались в водосточный желоб, укрепленный на "курицах", а верхние закреплялись на князевом бревне. При односкатном покрытии двух изб концы крыш часто не стыковались, а заходили один под другой. Этот конструктивный прием был характерен для "черных" изб – в щель вытягивался дым. При двускатном покрытии концы тесин сверху придавливались *охлупнем* – бревном с выдолбленным в нижней части пазом. Для охлупня выбиралось бревно с комлем, из которого вырезалась стилизованная фигура утки или коня. Стропильную конструкцию крепления крыши, сегодня достаточно широко распространенную, имели только "городские" пятистенки и шестистенки-крестовики.

Традиционный крестьянский дом коми – массивный, из потемневших от времени бревен – слабо декорирован и поэтому выглядит довольно аскетично. Кроме охлупней, стилизованными фигурами птиц завершались "курицы". Значительно реже встречаются фигурно вырубленные выпуски и обработанные выемчатой резьбой потоки. В домах конца XIX – начала XX в. иногда встречаются украшенные пропильной резьбой карнизы и причелины крыш, наличники окон. Следует отметить, что немногочисленные декоративные элементы отличаются значительным пластическим разнообразием (*Грибова*, 1980. С. 32–51).

Внутреннее устройство традиционного дома коми во многом схоже с северно-русским жилищем. Первоначальное деление помещений на избу, сени и клеть уже в XVIII в. сменяется делением на зимнюю избу, сени (они использовались не только для прохода в жилые помещения и хозяйственный двор, но и как кладовая) и летнюю избу (горницу), причем горниц, в зависимости от типа дома, могло быть несколько. Кухня очень редко выделялась в самостоятельное помещение. Главной жилой комнатой являлась зимняя изба. В летней избе хозяева, как правило, не жили – она служила парадной, гостевой частью дома.

Безусловно, наиболее почетное место в доме отводилось русской печи (печи-голландки появляются в начале XX в., да и то прежде всего в городе). В середине XIX в. на верхней Печоре и верхней Вычегде, Вишере и Локчиме еще встречались глинобитные печи (*Белицер*, 1958. С. 186). Но и в указанное время в большинстве домов печи складывали из необожженного кирпича, изготовляемого самими крестьянами. Они ставились либо на столбах, либо на срубе из плах и были приподняты над полом. На деревянный помост в несколько рядов клали кирпичи или кам-

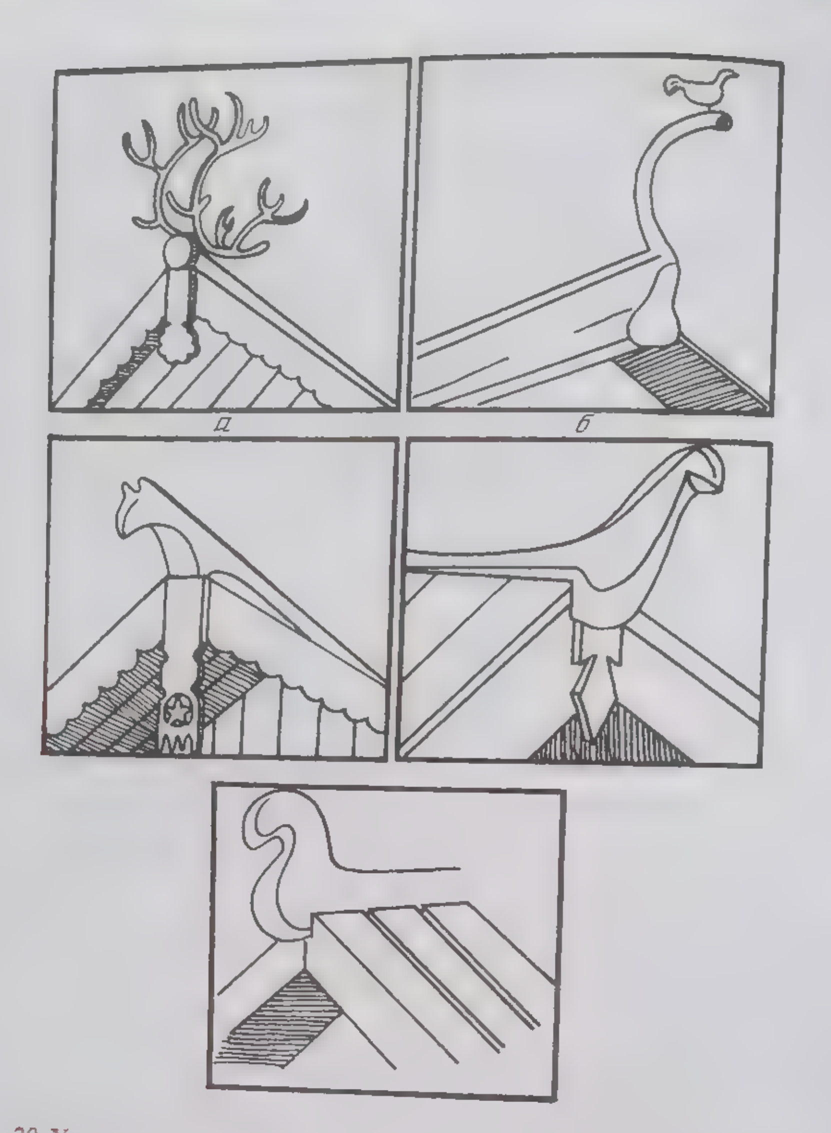


Рис. 20. **Украшения на охлупнях традиционных домов. Рис. Т.С. Кольчуриной**

ни, залитые жидкой глиной. На этой основе выкладывались стенки и полусферическая топка, а пространство между ними заполнялось мелкими камнями с жидкой глиной. Еще в первой половине XIX в. преобладали черные печи (без дымохода).

Самый распространенный тип внутренней планировки избы – средневеликорусский, когда печь находится рядом со входом, устьем к передней стенке. В таком случае "красный угол" (наиболее почитаемое место в доме, где помещаются иконы, стоят стол и лавки для совместных трапез) располагается у передней стены, по диагонали от печи. Другой тип, встречающийся в домах верхневычегодских, верхнепечорских и сысольских коми: печь расположена у передней стены, устьем ко входу, а "красный угол" находится около двери. По-видимому, "у коми этот план возник совершенно самостоятельно, он является наиболее древним планом вообще и наиболее старым планом на данной территории, происхождение его связано с более ранними жилищами коми – землянкой и полуземлянкой, в которых дверь служила единственным источником света" (Там же. С. 185). От местоположения печи также зависело расположение голбца (подполья под жилой частью для хранения продуктов и домашней утвари) и полатей. В первом случае полати устанавливались над дверью, а вход в голбец находился между печью и стеной дома, во втором – полати

настилались около передней стены дома, напротив входа, а вход в подполье был у внешней стороны печи. В белых избах, даже при наличии печи, полати и голбец не устраивались.

Внутреннее пространство избы четко делится матицей на “переднее” и “заднее”. Гость, как правило, оставался в передней части и без приглашения хозяев не переходил за матицу, в заднюю, семейную, ее часть. Пространство перед печью считается женской частью, кухней. Оно выделяется двумя балками, расположенными примерно на двухметровой высоте перпендикулярно входу (на балки ставили кухонную посуду).

Интерьер крестьянского дома очень прост, даже аскетичен. Вся мебель – это самодельные большой стол в “красном углу”, пристенные лавки (крепились в пазе, вырубленном в бревнах стены) и небольшой столик у печи. По стенам на высоте человеческого роста крепились полочки для хозяйственных мелочей. Одежда хранилась в сундуках, а посуда – в небольшом ящике у печи (*залавке*). Семья спала на печи и полатях. Изба освещалась лучиной, закрепленной в специальном металлическом держателе.

В конце XIX – начале XX в. в сельскую среду начинают проникать элементы интерьера городского жилища. Из мебели это кровати, небольшие столики, стулья, табуретки, платяные шкафы ремесленного изготовления. Получает некоторое распространение окраска стен, полов и потолков, оклейка стен обоями (предварительно бревна внутренней части стены обтесывают). Появляются занавески на окнах, литографии и фотографии на стенах. Лучина заменяется керосиновой лампой. Но эти новации были характерны для незначительной части сельского населения: духовенства и интеллигенции, зажиточных крестьян, особенно в ижемских и пригородных селениях.

Жилища коми-пермяков (*керку*) неоднотипны. На севере, в Гайнском р-не, они сходны по типу с традиционным жилищем коми, проживающих на верхней и сред-

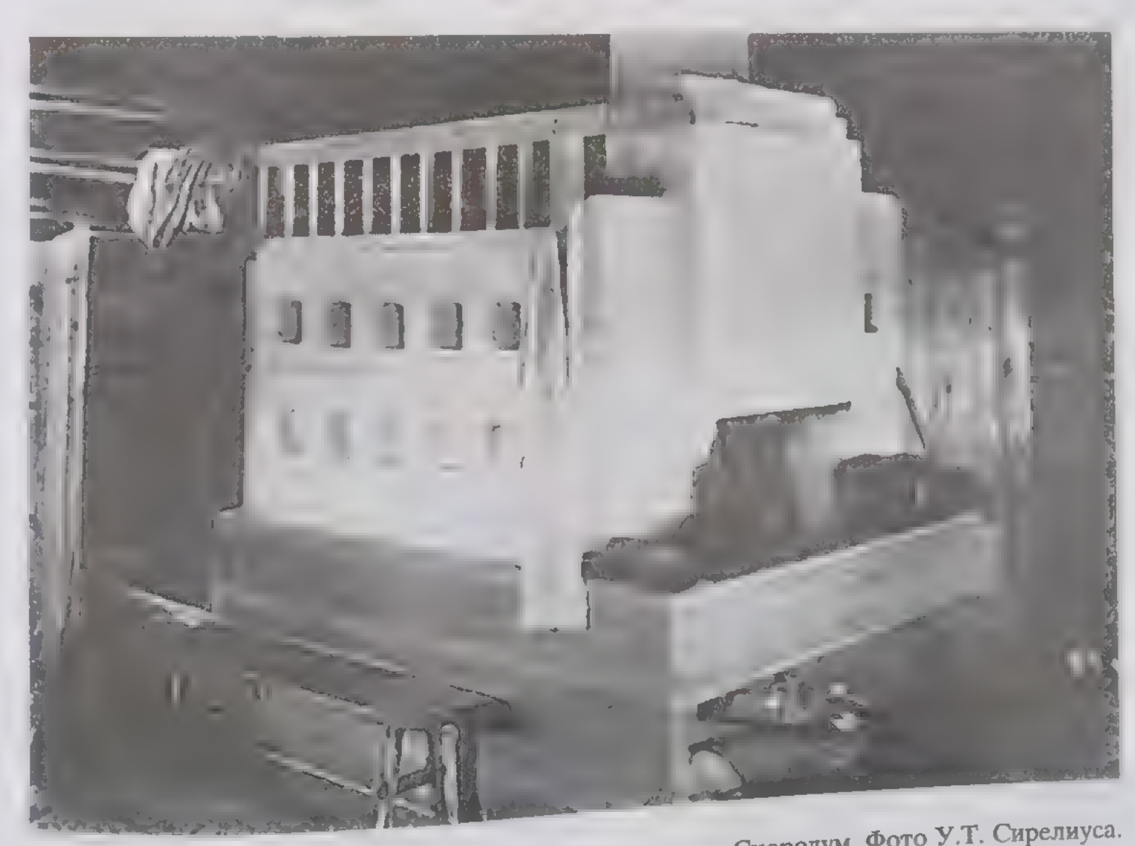


Рис. 21. Русская печь и голбец в традиционном доме в д. Скородум. Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г.

ней Вычегде. Это трехраздельный дом (изба–сени–клеть) на высоком подклете под одной крышей, где хозяйственная часть двухэтажная. В южных районах жилища иного типа: здесь очень низкий подклет, как и на севере отсутствует фундамент и жилая часть дома, как правило меньших размеров.

Строительным материалом являлось дерево еловых пород. Рубили избы "в угол". Крыли их тесом. Крыши двух-, трех- и четырехскатные. До начала XX в. крыши чаще всего делали на самцах с князевым бревном, скрепляющим оба ската. Затем наиболее распространенной стала стропильная конструкция кровли. Окон, как правило, всего четыре: три по фасаду и одно на боковой стене. В XIX в. одно окно было большим, а три – маленькими, волоковыми. Рамы таких окон вынимались внутрь избы. Вместо стекол в них нередко вставляли пузырь животного или промасленную бумагу и прикрывали дощечкой. Такое количество окон очень характерно и для многих современных изб. Изба обычно повернута к улице или фасадом, или стеной, параллельной улице, что наиболее часто встречается в южных районах Коми-Пермяцкого округа. До начала XX в. были распространены курные избы. Немногие жилища имели оформленные входы. Чаще крыльцо представляло собой открытый помост с лесенкой или просто две-три невысоких ступеньки перед дверью.

Встречались у коми-пермяков и избы-двойни, которые, как правило, были повернуты боковой стороной к улице и лишь изредка их фасады выходили на улицу. Но в отличие от аналогичных построек коми, избы-двойни коми-пермяки покрывали не односкатными, а двускатными крышами (Там же. С. 203).

В наиболее типичном трехраздельном доме иногда обе избы были жилыми (сейчас такое устройство дома встречается довольно часто), но обыкновенно второй сруб использовали в качестве клети (*чома*). Сени находились между избой и чомом, хотя в ряде случаев последний располагался рядом с избой, а сени пристраивались сзади них. Чом, как правило, возвышался метра на полтора над полом в сенях у входа в избу. Под ним размещались либо сенник, либо дровяник, но чаще помещение для скота. Из сеней в чом вела высокая крутая лесенка, а перед входом в него сооружали небольшой помост без перил. Окон в чоме не было. Их заменяли небольшие прорезные отверстия на ширину бревна. Печи в чоме не ставили, ибо здесь в основном хранили всяческий хозяйственный инвентарь: дуги, хомуты, кадки и т.д. Нередко чом использовали и до сих пор используют в качестве летней избы (сегодня он служит и дополнительным жилым помещением).

В самой избе главное место занимает глинобитная печь (*гор*). Она обычно стоит в метре или чуть дальше от задней стены и устьем, как правило, обращена к окнам передней или боковой стены. Печь как бы делит избу на две части. Возле печи находится и вход в подпол. Поскольку подклет низкий, то голбец, как у коми-зырян, не устраивают. Рядом с печью – полка или шкафчик для посуды. Красный угол расположен в противоположном от входа углу и в нем как раньше, так нередко и теперь укрепляют полку с иконами. Здесь же стоят стол, а вдоль стен – лавки, которые сегодня чаще заменяют стулья и табуретки. Там, где в красном углу нет икон, ставят телевизор или радиоприемник, хотя нередко они соседствуют с иконами. В каждой избе прежде непременно были полати, на которых вся семья спала зимой. Ныне они сохранились лишь в немногих избах.

Бревна в избах внутри стесаны до половины стены, а ниже остаются круглыми. В настоящее время стены обычно красят масляной краской, оклейка же их обоями практикуется не очень широко. Когда-то рядом с жилой избой устраивали *пролет* – маленькую узкую глухую комнатку, которая была отделена и от избы, и от клети капитальными стенами. В ней хранили посуду и различные продукты: муку, крупы, масло и даже молоко. «Эта комната находилась в исключительном ведении женщин, мужчины никогда не ходят туда, а если хозяину нужно взять что-нибудь из пролета, он посылает туда "бабу"» (*Добротворский*, 1883. С. 243).

Крестьянские усадьбы коми-зырян включали в себя не только жилые дома, но и многочисленные хозяйственные постройки: амбары, погреба, овины, бани.

Хозяйственный двор соединялся с жилой частью одно- или двурядной связью. В первом случае для устойчивости часто делался переруб на всю высоту сруба хозяйственного двора, в результате чего создавалось впечатление двурядной связи. Обычно обе постройки "стягивались" железными скобами или специальной деревянной конструкцией в виде бруса с двумя отверстиями, который насаживался на клинья, вбитые в стены дома и хозяйственного двора.

Хозяйственный двор всегда делился на два уровня (этажа). Наверху поветь–сеновал и место для хранения крупного хозяйственного инвентаря (саней, плуга, бороны). Часть повети выгораживалась некапитальной стеной или небольшим срубом в клеть для хранения различной утвари и одежды. Пол делался из бревен или плах, но их не подгоняли плотно друг к другу с помощью шпунта. Крепился он на столбах с перекладинами и в врубах в капитальных стенах. Обычно пол повети настилался на два–три венца выше, чем в жилой части, поэтому из сеней на сеновал вела небольшая лесенка.

Попасть на поветь можно было и снаружи, через взвоз. Он предназначался для того, чтобы завести лошадь с возом сена на сеновал, поднять крупногабаритные вещи.

Такие хозяйственные постройки, как амбар, овин, гумно, ледник, дровяник, баня, располагались либо на крестьянском дворе, либо за его пределами и обычно не были связаны с жилым домом. Только на верхней Сысоле сохранился открытый замкнутый двор, как и в соседних вятских русских деревнях: выстроенные в одну линию параллельно дому амбар, дровяник, погреб соединялись с ним изгородями из тонкомерных бревен (в передней изгороди делали калитку и широкие ворота). В XIX в. подобные дворы были распространены и в заводских поселках (*Жеребцов Л.Н.*, 1971. С. 39–40).

Амбары имеют самое разное назначение: для хранения зерна и муки, домашних вещей, охотничьего и рыболовного снаряжения, пищевых припасов и охотничьей добычи. Почти во всех крупных селах ранее стояли большие общественные амбары, где хранили общественные запасы хлеба, – *магазеи*. В местах проведения ярмарок строились большие многосекционные амбары для хранения товаров приезжих торговцев.

Колодцы встречаются двух типов. Первый, распространенный повсеместно и, по-видимому, более старый, представлял собой врытый в землю сруб из плах или долбленую колоду высотой до полуметра с деревянным настилом вокруг. Воду доставали черпаком на длинном шесте. Второй тип, более редкий, – колодец с "журавлем". Его можно увидеть на Выми, Ижме и средней Печоре. Бытующие в настоящее время в деревнях коми колодцы с воротом – позднее заимствование (не ранее второй половины XX в.). Не случайно такие колодцы распространены в многонациональных поселках лесозаготовителей.

И, наконец, нельзя обойти вниманием бани. Сейчас их обычно ставят на усадьбе, но, из соображений пожарной безопасности, как можно дальше от жилого дома. Раньше бани располагались у реки или ручья.

Типы связи двора и жилой части у коми-пермяков различны. Довольно распространенной как прежде, так и теперь была однорядная связь, при которой двор пристраивался сзади. Однако более часто, особенно в прошлом, встречалась двурядная связь, когда жилище и хозяйственные постройки стояли параллельно друг другу и имели самостоятельные крыши. Двор покрывали как одно-, так и двускатной крышей, он мог быть двухэтажным, хотя чаще встречались одноэтажные дворы. При этом наиболее широкое распространение, особенно в южных районах Коми-Пермяцкого округа, получил двор вятского типа – покоем. Он представлял собой замкнутый четырехугольник, в котором рядом с домом, выходившим фасадом на улицу, размещались ворота и калитка с примыкавшим к ним амбаром, поставленным боковой стеной к улице (в настоящее время здесь помещаются другие постройки или делается капитальная стена). Такой двор чаще всего бывал открытым и только в задней его половине имелся навес, который соединял под прямым углом дом и хо-

Рис. 22. Колодец-журавль. С. Няшабож Ижемского р-на. Фото О.В. Котова, 1991 г.

зяйственные постройки, стоявшие параллельно двору (*Белицер*, 1958). Сейчас, правда, подобные дворы нередко покрывают односкатной крышей, соединенной с кровлей дома.

Для каждого вида животных имелся отдельный сруб, и в хозяйственном комплексе двора было не менее трех-четырех таких срубов, которые стояли впритык друг к другу. Поверх срубов, перекрытых досками или, чаще, мелкими бревнами, хранят сено. Если двор не перекрыт кровлей, то ныне, как и прежде, над срубами сооружают дощатые сарайчики для сена.

Амбары у коми-пермяков ставили рядом с домом, хотя иногда они могли располагаться группами за деревней. Амбары на сваях встречались только на севере округа. Погреб по своему устройству был аналогичен коми-зырянскому. Сегодня амбары и погреба исчезли практически повсеместно, чего нельзя сказать о банях. Баня – обязательная надворная постройка. Традиционные коми-пермяцкие бани несколько больше по размерам, чем коми-зырянские, хотя по своему устройству не отличаются от них. Правда, для сооружения каменки коми-пермяки использовали не речной камень, а выкопанный в поле. Черных бань в округе осталось немного, однако до 1960-х годов они преобладали. Белые бани начали сооружать лишь с конца 1960-х годов. Вместо каменки сейчас устанавливают сварную железную печь, сбоку которой приваривают емкость для нагрева воды, а в верхней ее части кладут камни. Некоторые хозяева ставят баню прямо в крытом дворе или пристраивают сбоку и вход в нее делают из сеней.

Новый тип надворных построек – летние кухни, которые обычно представляют собой простой дощатый сарай с небольшой кирпичной плитой. Правда, они более распространены в лесных поселках, хотя и в селах их можно встретить довольно часто. Рядом с домом, обыкновенно за двором, находится дощатый туалет. Во многих огородах, как и ранее, стоят срубы, которые служат парником для рассады, но теперь к ним прибавились еще и теплицы, хотя они не очень широко распространены и набор огородных культур в основном остается прежним: картофель, репа,

морковь, редька, капуста. Гаражи как самостоятельная постройка существуют, однако довольно часто машины ставят за воротами крытого двора.

В коми и коми-пермяцких селах до сих пор значительную часть жилищ составляют здания, которые были возведены либо в начале, либо в первой половине XX в. Как правило, они построены по традиционной технологии и имеют традиционные планировку и архитектурный облик. Но со второй половины столетия начало появляться много жилищ, которые утрачивают черты традиционных построек и приобретают нехарактерные для их конструкции и планировки особенности. В Республике Коми наиболее типичными жилищами становятся пятистенки и в какой-то степени крестовики. В Коми-Пермяцком округе тоже значительно возрастает доля пятистенков. При этом характерная трехраздельная планировка жилищ практически ушла в прошлое в Республике Коми, хотя еще довольно часто в модернизированной форме присутствует в Коми-Пермяцком округе. Материалом для постройки жилищ, как и прежде, служат ель и сосна.

Избы рубят "в чашу", но нередко и "в чистый угол". Все чаще жилища возводят из бруса. В последние годы стали возводить дома и из кирпича, однако они до сих пор довольно редки. Иногда жилища строят из бетонных панелей и бруса. Окна в большинстве новых построек имеют стандартную форму, такую же, как и у городских жилищ. Почти все новые строения возводятся на фундаментах, кровли имеют в основном стропильную конструкцию и кроются шифером или, очень редко, другими кровельными материалами. Вход в жилище оформляется в виде небольшой застекленной веранды.

Современные жилища, как правило, многокомнатные, с довольно строгим функциональным делением. Даже в тех домах, где оно не столь очевидно, кухня обычно выделяется в самостоятельное помещение. У коми в новых жилищах традиционная русская печь отсутствует, ее заменяет относительно небольшая плита, складываемая в основном из кирпича (*Шабаев*, 1983). У коми-пермяков русские печи можно увидеть и в новых постройках, хотя в большинстве случаев их уже не ставят. В соответствии с функциональным делением жилища формируется и его интерьер. Чаще всего он напоминает интерьер городских квартир, но нередко в доме соседствует как покупная, так и самодельная мебель. Двухэтажный двор у коми сохраняется только в постройках, возведенных в первые десятилетия нынешнего столетия, а помещения для скота возводятся теперь отдельно от жилища, равно как и остальные хозяйственные постройки. У коми-пермяков жилые помещения и двор в несколько модернизированной форме нередко и ныне объединены в единый хозяйственный комплекс, а хозяйственные постройки, в частности бани, сооружают порой не из сосны или ели, а более дешевой осины.

ОДЕЖДА И ОБУВЬ

До начала XX в. повсеместно у коми и коми-пермяков одежду шили преимущественно из тканей домашнего производства: холста (белого и цветного – *пестряди*) и сукна. Холст (льняной и посконный) был значительно шире распространен у коми-пермяков и у коми, проживающих в южных районах (летские и вычегодские коми). На изготовление верхней одежды, помимо сукна, шли и полушерстяные ткани. Выделанные шкуры (коровьи, овечьи, оленьи), необработанные и дубленые, а также ровдуга и мех домашних и диких животных использовали при изготовлении обуви, ремней, шапок, шуб и промысловой одежды. Верхнюю одежду и обувь из оленьего меха шили в основном жители северных районов, расположенных по Печоре и Ижме, на Удоре, в верховьях Мезени и Выми. В этих местах наряду с меховой была широко распространена одежда из привозных тканей, которые доставлялись из центральных районов России. Например, в большом количестве холст, сукна, парчу и готовую одежду на Печору привозили из Пермской и Вятской губерний чердынские купцы, а в верховьях Мезени, на Ижму и Удору ткани (пестрядь,

сермяжные сукна, кумач, цветные шелка) доставляли из Архангельска, Пинеги и Великого Устюга.

Преимущественно у летских коми и коми-пермяков была распространена традиция плетения лаптей (*нинком*) из березового и липового лыка. У летских коми праздничные лапти, одеваемые обычно на масленицу, обязательно плелись из более тонкого лыка разных пород деревьев и украшались на носке вставками из цветного материала. Береста у коми использовалась и для изготовления очелий девичьих и женских головных уборов. У удорских и вычегодских коми известны случаи изготовления из цельных пластов бересты лечебных корсетов для малолетних детей и больных людей. У летских коми зафиксирована традиция плетения из бересты ритуальной верхней одежды (головных уборов, кафтана и штанов), которая предназначалась для лечения больных и немощных пожилых людей. Современные летские коми сохраняют традицию плетения из бересты миниатюрных макетов различных элементов традиционной верхней одежды в качестве сувениров.

Детская одежда. У коми повседневная нижняя и верхняя наплечная детская одежда в основном повторяла по покрою одежду взрослых. До обретения способности самостоятельно ходить маленькие дети, независимо от пола, носили белые холщовые рубахи с подолом до колен или щиколоток. У печорских и ижемских коми после крещения ребенка его тело обвязывалось плетеным нешироким пояском (по структуре плетения напоминает гайтан для нательного креста), который носился под одеждой и никогда не снимался, даже в бане. В возрасте 2–3 лет мальчикам для выхода на улицу, за пределы жилой усадьбы, одевали белые или полосатые холщовые штаны и подпоясывали поверх рубахи тканым или плетеным пояском. Подростковый костюм мальчика состоял из холщовых некрашеной рубахи и белых либо сине-белых полосатых штанов (*гач*), длинных шерстяных чулок, украшенных полосой геометрического орнамента лишь по верхней кромке паголенка (*кузь сера чувки*). Подпоясывались подростки поверх рубахи узким плетеным или вязаным пояском, а на Удоре и Ижме – ремнем из сыромятной кожи. В холодное время года мальчики носили суконные шапки.

Традиционный повседневный наряд девочки состоял из белой холщовой рубахи, подпоясанной шерстяным цветным пояском (*вöнь, ий*), однотонного платка (*чышьян*) или повязки (*головедеч*) на голове, узорчатых шерстяных или холщовых чулок, украшенных по паголенку браным узором (*сера дöра чувки*), и низкой (без паголенка) легкой обуви из сыромятной кожи (*коты, чарки или улядi*). В возрасте 7–8 лет девочки начинали носить холщовые сарафаны, чаще темно-синего цвета. Считается, что малолетним детям больше к лицу белый цвет одежды, но ни в коем случае не пестрый и не красный, которые привлекают к ребенку нежелательные сторонние взгляды и подвергают его опасности сглаза. По традиции ижемских и удорских коми, девочки с 13–15 лет могли носить в качестве теплой одежды холщовые штаны. Однако практически повсеместно ношение девочками, девушками и женщинами мужских штанов в качестве повседневной одежды считалось грехом, и лишь в сильные зимние морозы девочкам и девушкам разрешалось надевать вместо штанов теплую женскую кофту или мужскую рубаху, просунув ноги в рукава и закрепив ее на поясе (*Слепчина*, 1998. С. 11).

Современные информанты подчеркивают некоторые специфические особенности в покрое и способах одевания традиционной повседневной одежды малолетних детей и подростков. До 3–5-летнего возраста у детей на рубахах, под мышками, не вшивался клин (*кумлöс*) – отличительная особенность в покрое одежды взрослых. Интересна мотивировка отмеченной традиции: "Кумлöс будет натирать подмышки ребенка", хотя в действительности подобные вставки под мышками делают рубаху более удобной. Соответственно, до недавнего времени в традиционных детских рубахах так же как и в погребальной одежде коми, сохранялись образцы хронологически более ранних вариантов покроя, относящихся к XVII–XVIII вв. (белая холщовая туникообразная по покрою рубаха, без вставных клиньев по бокам, с ши-

рокими прямыми рукавами, без воротника, с прямым разрезом по центру груди с тесемками-завязками). Детские пояса детских, вычегодских и сысольских коми отличались по декору от поясов взрослых однотонной цветовой гаммой. Они были в 2–3 раза короче по длине и никогда не украшались на концах пышными цветными кистями (*колля вӧнь*) – характерными атрибутами одежды молодежи, достигшей брачного возраста.

У ижемских и печорских коми верхняя меховая одежда для детей в возрасте до 1,5–2 лет обязательно шилась из цельной шкуры олененка – пыжика (*пежгу*). При этом рукава делались без сквозных отверстий для кистей рук; у ижемских коми к "двусторонней" малице (мехом внутрь и наружу) для детей в возрасте до 3 лет наглухо пришивались меховые рукавицы без большого пальца (считается, что в таких "беспалых рукавицах ребенку будет теплее"). Большой палец выделялся на меховых рукавицах, как правило, после того, как ребенок делал первые самостоятельные шаги и начинал говорить.

Существовали некоторые варианты обрядовой детской одежды, символически маркирующей определенные возрастные рубежи в развитии ребенка, в частности, *пернянь дором, пинь дӧром* – рубашки, которые дарили при совершении обряда крещения и при появлении первого зуба; оба типа обязательно шили из белого домотканого холста, с полами до колен, с широкими по локоть рукавами, без узоров и ворота, с вырезом на груди, двумя тесемками-завязками, без пуговиц. Ритуальная детская одежда сохранялась родителями наряду с последом (*родиччан паськом*) до совершеннолетия детей и в ряде случаев рассматривалась в качестве оберега ребенка.

По традиции, в семьях у коми повседневную новую одежду для детей готовили обязательно накануне Пасхи. Обветшавшую детскую одежду ни в коем случае не выбрасывали и не отдавали посторонним людям, а либо вывешивали на сарае дома до полного истлевания, либо стелили на полати в доме в качестве постельного белья. Примечательно, что материал обветшавшей детской одежды никогда не использовался и для изготовления лоскутных покрывал, тканых и вязаных половиков. Взрослые очень строго следили за тем, чтобы девочки не изготовляли одежду для кукол из обрывков старой детской одежды. Считалось, что через одежду или ее фрагмент легко можно сглазить ребенка, который когда-либо носил эту одежду.

Мужская одежда. Традиционный мужской наряд коми и коми-пермяков состоял из рубахи (*дором, пӧрнӧс*), верхних штанов (*гач*), кафтана (*дукос*) или шубы (*пась*). Туникообразную рубаху обычно шили из белого домотканого холста (*дора*) или пестряди. Праздничную рубаху шили из более тонкого холста или из фабричных тканей и украшали черно-красной вышивкой, полосками браного узорного тканья или узкими вставками кумача на груди, по вороту и на оборках рукавов. В.Н. Белицер отмечает, что по своему покрою мужская рубаха у коми имела некоторые отличия от традиционной русской косоворотки: более длинный подол (почти до колен), разрез на правой стороне груди либо в центре (у русских – слева), более широкие рукава. На рубахах старинного покроя у коми-пермяков ширина полотнища достигала 40–45 см, а длина рубахи была не менее 80–85 см. Боковые полотнища, прямые или слегка скошенные, пришивали к центральному. Изредка для удобства в подоле вставляли клинья. Рукава шили из одного полотнища, перегнутого вдоль (длиной 50–55 см). Под рукавами вшивали квадратные ластовицы, часто из кумача. Рубаху шили со стоячим воротником и без него. Носили такие рубахи всегда навыпуск, подпоясывая плетеным или тканым пояском (*вӧнь, йи*), завязывая узел на левом боку.

Нижние штаны (*порты, вешьян*), более широкие, чем верхние, шили из сурового холста, глухие, между штанинами вставляли два клина. Такие штаны закрепляли на поясе шнуром на вздержке – *гашнике*. По данным В.Н. Белицер, в XIX – начале XX в. в некоторых местах у коми пожилые мужчины носили летом белые порты в качестве верхних штанов. Чаще же верхние штаны для лета шили из пестряди, синие в белую полоску, а для зимы – из домотканого и фабричного дешевого сукна.

По покрою верхние мужские штаны у коми близки к старинным образцам мужской одежды русского населения Вятской, Пермской и Вологодской губерний. Праздничные штаны шили из бумажного трико черного цвета. Они заправлялись в сшитые из холста или вязаные шерстяные чулки, обычно украшенные геометрическими узорами по всему паголенку.

В традиционном комплексе верхней наплечной мужской одежды коми В.Н. Белицер выделяет три основных типа, связанных с производственной деятельностью населения рассматриваемого региона. Первый тип характерен для земледельческих районов (Вычегда, Сысола, Луза). Шабур, сшитый из синего или сурового грубого холста, – летняя верхняя одежда, представлявшая собой длинную глухую рубаху с рукавами, бока которой состояли из четырех скошенных и сшитых между собой полотнищ; такой покрой делал ее более широкой в подоле. Для головы было прорезано отверстие, с краю которого иногда пришивали капюшон из холста (*юр кышӧд*). Подобную одежду носили обычно в качестве рабочей и подпоясывали ремнем или бечевкой.

С наступлением осенних холодов мужчины надевали *дукӧс* – кафтан, из домотканого сукна синего или белого цвета длиной до колен, с застежкой на левую сторону и длинными рукавами. В некоторых местах его называли *сукманом*. Шили дукӧс, или сукман с отрезной спиной и со сборами на талии, подобно шабуру, в других случаях от талии шли расходящиеся фалды. Подобный вид одежды обычно носили охотники во время зимних и осенних промыслов. Коми-пермяки, жившие по верхней Каме и по Язьве, называли такую верхнюю одежду термином *гуня*. В качестве рабочей верхней одежды использовался сукман аналогичного покроя, но серого цвета. Коми-пермяки чаще в таких случаях носили глухой передник (*запон*) с рукавами, спереди представлявший собой рубаху туникообразного покроя длиной до колен. Сзади центральное полотнище доходило только до талии, а иногда имело разрез. Вырез для головы – круглый или треугольный. Никаких пуговиц, завязок и крючков у запона не было.

В.Н. Белицер отмечает, что термины, которыми у коми обозначали те или иные виды верхней наплечной одежды, не отличались устойчивостью. Часто один и тот же термин в различных районах применялся для обозначения разных видов одежды. Например, термином *шабур* вычегодские коми называли глухую рабочую блузу, а коми-пермяки, жившие в бассейне р. Иньвы, – кафтан, сшитый из холста, обычно синего цвета. Спину у этого шабура делали отрезной, а от талии шли многочисленные сборки, как в русской поддевке. Правая пола шабура запахивалась на левую сторону и застегивалась на два крючка. Воротник делали отложным, шалью. Шили шабур на холщовой белой подкладке. Зимой мужчины носили шубу из овчины (*пась*), нагольную или покрытую сукном. На Вычегде в это время года мужчины нередко надевали тулупы прямого покроя на меху неблюя (молодого оленя), также покрытые сукном.

Второй тип верхней наплечной мужской одежды – промысловый костюм охотников и рыболовов коми. Основная отличительная деталь его – прямоугольная короткая накидка с отверстием для головы – *лузан* (к.-з.), *лаз* (к.-п.). У печорских и удорских коми, а также на Язьве у коми-пермяков такие накидки изготовлялись из домотканого холста или из сукна размером 40×60 см. Для прочности лузан обшивался узкими сыромятными ремешками по краям, кожей на плечах, груди и спине, куда пришивалась петля для топора (*лаз козъян*). На подростковых промысловых накидках такой петли, как правило, не было. Некоторые охотники пришивали на левом плече лузана погончик для ружейного ремня, а справа на груди – карман для пуль. Иногда лузан полностью изготовлялся из кожи и лишь карманы шились из холста. Для зимней охоты незаменим был лузан с капюшоном, который делался отдельно и пришивался к краям головного отверстия. По сведениям Н.Д. Конакова, на Печоре лузан ткали из шерсти с помощью челнока-иглы на поперечном ткацком станке. Под полотнищем лузана сзади и спереди за счет подшивного холста образо-

Рис. 23. Ижемцы в совиках (слева – направо: первый и второй) и в шапке долгушке (третий). Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г.

вывались мешки-карманы, которые использовались во время переходов для хранения добытой дичи, шкурок зверей, а также необходимых охотнику принадлежностей. Высота нагрудного кармана была 15–20 см, задний карман (*лаз ноп*) делался несколько больше (от 30 до 50 см). Для того чтобы задний карман не провисал от груза, у некоторых лузанов он прикреплялся за середину ремешком с петлей к застежке-палочке, пришитой немного выше края кармана. К нижнему концу нагрудной части (*лаз морӧс*) пришивался сыромятный ремень с пряжкой на правом боку или две завязки, по одной с каждой стороны, длиной около 1 м. Многие лузаны имели накладные кожаные или суконные "крылья", прикрывающие плечи. Лузан подпоясывался нередко и кожаным ремнем (*тасма*) с железной или медной пряжкой. Н.Д. Конаков и В.Н. Белицер отмечают, что аналогичный тип верхней охотничьей одежды характерен не только для коми. Он до настоящего времени широко известен у карел и русских Архангельской области, а также у хантов и манси Западной Сибири (*Конаков*, 1983. С. 51–53).

Третий тип – одежда оленевода, которая в прошлом была характерна главным образом для коми-ижемцев, а в первой половине XX в. получила распространение у печорских, удорских и вычегодских коми. В.Н. Белицер подчеркивает, что комплекс одежды из оленьего меха (*малица, совик, тобоки, пимы*) имеет очень древнее происхождение. Однако у коми указанные формы одежды распространяются лишь с XVI–XVII вв., что связано с развитием оленеводства и расселением коми в районах лесотундры по средней и нижней Печоре, Усе и Ижме (*Белицер*, 1958. С. 256–257). Основные названия этой одежды заимствованы коми у коренного оленеводческого населения тундры – ненцев (ср.: нен. `мяльца`, `панд` и к.-з. `малича`, `панды`). Оленеводы коми усовершенствовали некоторые детали в покрое и отделке одежды: ижемцы, в отличие от ненцев, не всегда пришивали к малице рукавицы (которые шились из камуса мехом наружу) и часто носили их отдельно, подол малицы деко-

рировался и одновременно укреплялся меховой опушкой (*панды*) шириной 15–20 см из летней шкуры оленя с более низким и плотным волосом: обязательным элементом малицы стал пришитый наглухо капюшон (*юра малича*) с опушкой из меха по краю и вшитыми замшевыми тесемками, позволяющими регулировать степень открытости лица. Известно, что у ненцев капюшон на малице получает широкое распространение лишь в конце XIX – начале XX в., да и то не во всех районах их расселения (*Конаков, Котов*, 1991. С. 128). У коми на изготовление малицы идет шкура неблюя, забитого после первой линьки. Капюшон для нее изготовляют из более тонкой блестящей шкуры пыжика (*пежгу*) – новорожденного олененка, забитого в мае. Причем капюшон шьется в два слоя - шерстью внутрь и наружу, как и детская малица. Для коми характерны малицы, стан которых кроится из двух прямоугольных шкур, между которыми по бокам вшиваются две шкуры меньшего размера, перегнутые по вертикали таким образом, чтобы малица удобно расширялась книзу.

Поверх повседневной малицы мужчины до сих пор носят сатиновый или хлопчатобумажный чехол-накидку (*малича кышед*, или *кышан*), в целом повторяющий по покрою малицу. Многие мужчины-ижемцы надевали суконные малицы, аналогичные по покрою меховым, в качестве осенней одежды. В крепкие морозы поверх малицы носят *парку*, сшитую мехом наружу из тонких шкур молодых телят. Раскрои ее такой же, как у ижемской малицы, только спинка парки кроилась вместе с затылочной частью капюшона из одной шкуры. Праздничная мужская парка обычно шилась из белого неблюя (*няровей, дон няровей*) и украшалась по подолу, на рукавах и на капюшоне меховой аппликацией, а также цветными суконными полосами. В осенние и весенние дни ижемцы носили парку из грубого сукна (*ной парка*). В очень сильные морозы оленеводы надевали совик, который шился подобно парке - мехом наружу, но из шкур взрослых оленей (*Грибова*, 1980. С. 121; *Конаков, Котов*, 1991. С. 128).

Традиционными головными уборами мужчин коми до первой четверти XX в. оставались валеные, суконные и меховые шапки различной формы – одни с низкой тульей и широкими полями, другие с высокой тульей и приподнятыми загнутыми кверху краями. Цвет этих головных уборов варьировал между оттенками черного, серого, коричневого и белого. Охотники носили суконные шапки двух видов: 1) "зырянки" в форме шлема с небольшой полоской сукна, спадающей сзади на шею, напоминающей матросские ленты; 2) с дном из пяти клиньев и оторочкой из зеленого сукна. Коми-ижемцы носили зимой меховые шапки-долгоушки из пыжика и неблюя, а население южных районов – вычегодские, летские коми и коми-пермяки – ушанки из овчины. В качестве летних головных уборов в XIX – начале XX в. использовались картузы и фуражки. Отправляясь летом на работу в лес, мужчины надевали накомарник (*номдӧра*) – специальный глухой капюшон из холста, закрывающий голову и шею, с открытым лицом. Такой же капюшон с сеткой из конского волоса на лицевой части носил название *ситка*.

Женская одежда. Для традиционной женской одежды коми и коми-пермяков характерен сарафанный комплекс севернорусского типа: рубаха с прямыми поликами, косоклинный и прямой сарафаны. Наиболее архаичные формы народной женской одежды – длинная холщовая рубаха и косоклинный сарафан (в основе своей имеет три прямых полотнища – два спереди и одно сзади – и четыре клина, вставленных по два по бокам) - до настоящего времени сохраняются в быту у старообрядцев-коми на Вычегде, верхней Печоре и Удоре. У коми-пермяков, ижемцев и сысольских коми уже в конце XIX в. преимущественное распространение получает прямой сарафан. Женщины и девушки по праздникам надевали под сарафан для пышности одну или несколько юбок, а нередко и старый сарафан.

По различиям в выборе покроя и материала, характеру убранства и соответствующим ареалам бытования современные исследователи условно выделяют несколько типов традиционного женского костюма коми: лузско-летский, коми-пермяцкий, верхневычегодский и нижневычегодский, вымский, ижемский и печорский.

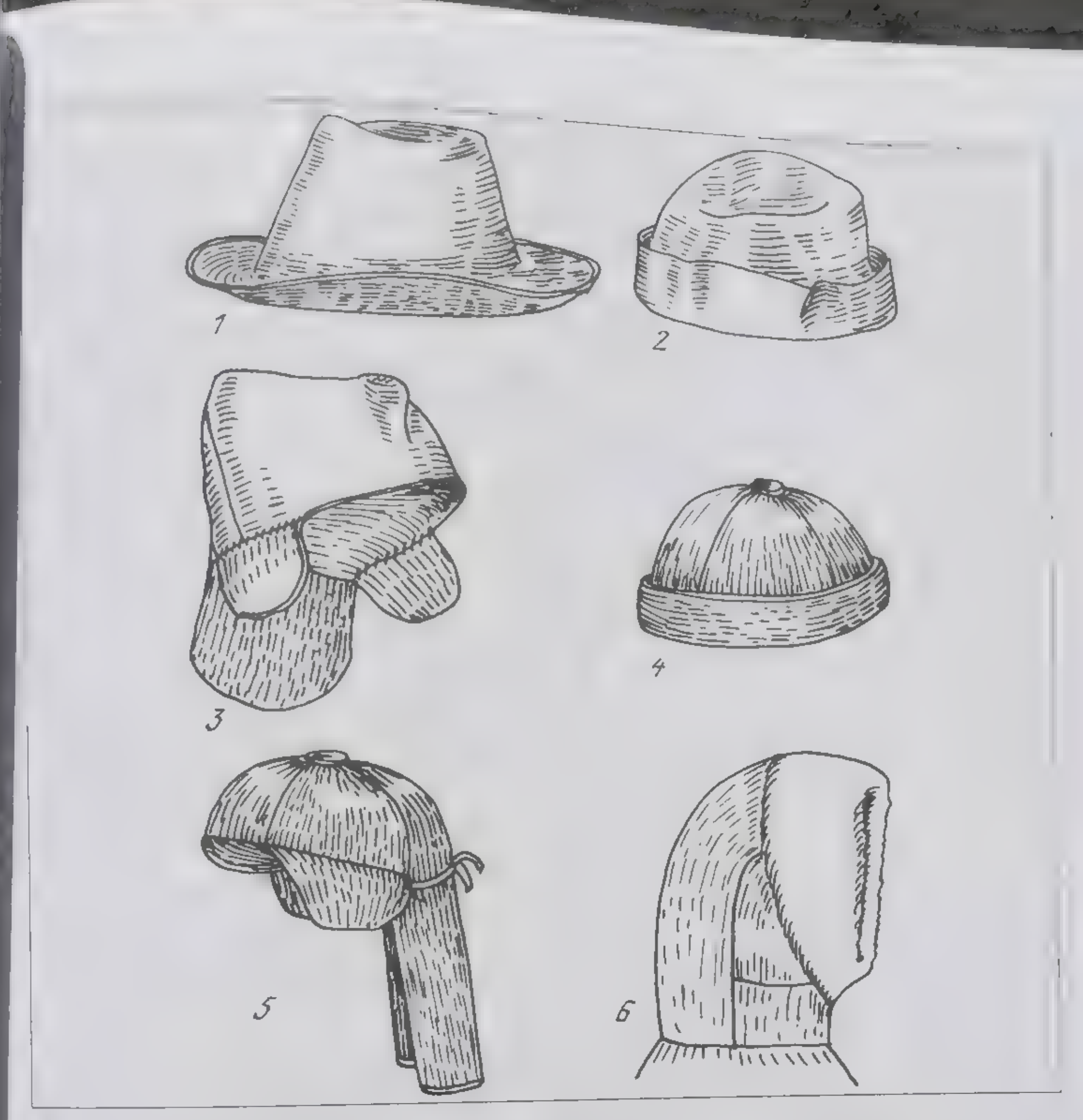


Рис. 24. Виды мужских головных уборов: *1* – валяная шляпа с полями, *2* – шапка (*ковпак*), *3* – охотничья шапка (*шлем*), *4* – колпак-пятиклинка, *5* – охотничья шапка (*кысян*), *6* – капюшон малицы. Рис. Т.С. Кольчуриной

удорский (вашкинский и мезенский) и сысольский (*Белицер*, 1958. С. 257–268; *Грибова*, 1980. С. 76–110; *Савельева, Грибова*, 1992. С. 11–15. Гл. Ткачество. Узорное вязание: рис. 55–60). Корректность предлагаемой типологии косвенно подтверждается тем, что ареалы бытования выделенных типов женского костюма территориально совпадают не только с распространением различных диалектов языка коми, но и с бытованием различных вариантов традиционного декорирования тканей (узорное вязание, вышивка, ткачество), характерных для определенных этнографических групп коми. Однако современные полевые исследования показывают, что и в рамках условно выделенных локальных типов женские костюмы коми значительно варьируются, если не по покрою, орнаментации и выбору материалов для изготовления, то хотя бы по способам одевания различных его составляющих костюма.

Основной элемент женского костюма – рубаха (*дöрöм*), верхняя часть которой (*сос*) шилась из пестряди, кумача или вышитого холста, а нижняя часть (*мыг*) – из более грубого белого холста. Она украшалась вставками из ткани контрастного цвета: *ластович* – на плечах и *кунлöс* – под мышками. На груди, посередине, делали прямой разрез с застежкой у ворота на одну пуговицу. Ворот, подол и обшлага рукавов вышивались геометрическим или растительным орнаментом из красных,

реже – красных и черных ниток. Для Лузы и Летки характерны рубахи с трапециевидными поликами, выкроенными из холста или кумача. Основной массив вышитых узоров на летских женских рубахах сосредоточен на плечах, отсюда и местное название рубахи – *пельпома кӧрӧма*, (т.е. с плечами, присборенная).

Г.Н. Климова отмечает, что женская рубаха летских коми по целому ряду признаков сильно отличается от этого вида одежды у остальных этнографических групп коми. В конце XIX – начале XX в. для коми характерны женские рубахи туникообразного покроя с одним центральным полотнищем и рубаха северно-великорусского типа с прямыми поликами и широким присборенным воротом. В Прилузье и на нижней Вычегде рубахи украшались двухуточным браным ткачеством, при этом узоры располагались поперек плеча, по обшлагу рукава и иногда по подолу. Летская же рубаха по покрою относится к типу рубах с косыми поликами и близка к рубахам с косыми поликами, известным у русских Рязанской и Тульской губерний (*Климова*, 1977. С. 60). На Удоре и Ижме нередко носили по две рубахи – нижнюю, длинную, из белой ткани, и верхнюю, доходящую до талии, из парчи, на подкладе из сукна. Ворот, обшлага рукавов и подол рубахи отделывался браным красным узором или узкими полосками кумача. Поверх рубахи удорские женщины надевали косоклинные сарафаны двух типов: *кунтей* – из синей холщовой ткани с набивным растительным орнаментом и *штофник* – из покупного сатина, шелка или парчи на суровом холщовом подкладе. По переднему шву косоклинных сарафанов сверху донизу нашивались металлические пуговицы, серебряный и золотой позумент. По подолу сарафан украшался двумя-тремя рядами кружевных полос (*прӧшва*). Поддерживался сарафан с помощью лифа, который сзади делали вырезным, а спереди пришивным. Удорские женщины нередко поверх сарафана носили сильно приталенную кофту с широкими фалдами (*гырка кофта*) из шелка или сатина. На верхней Вычегде женщины носили шушун – косоклинный сарафан из пестряди (праздничный), домотканого холста синего цвета или набойки (повседневный). Спереди у шушуна имелся шов, по обе стороны которого пришивалась тесьма, а посередине – пуговицы. Из фабричных тканей (ситца, сатина, кашемира) вычегодские коми шили *кӧрӧма шушун* – сборчатый на груди и на спине.

В селениях на средней Вычегде и по верхней Печоре носили косоклинные сарафаны из фабричной ткани – *китайки*. Такие сарафаны шили обычно без складок, на суровой холщовой подкладке, поэтому они были очень тяжелыми. Поверх сарафана вычегодские женщины надевали “нарковник” – короткую распашную кофту из шелка или цветного кашемира на ситцевом подкладе, без застежек и воротника, с широкими рукавами, собранными в сборку у запястья. На талии подвязывался белый передник – *водздӧра* – из хлопчатобумажной ткани, вышитый растительным или геометрическим орнаментом по подолу. На Ижме бытовал праздничный штофник из парчи и шелка – такого же покроя, как и китайник. Под влиянием русского населения Архангельской губернии у ижемцев широкое распространение получили сарафаны прямого покроя из шелка. Девушки из богатых ижемских семей имели до 10 и более шелковых прямых сарафанов (*Белицер*, 1958. С. 255–266). Для сысольских коми наиболее характерны ситцевые, сатиновые и кашемировые сарафаны прямого покроя двух типов: на лямках и с лифом или корсажем. Первый тип представлял собой складчатую юбку со вздержкой. На подоле такого сарафана нашивали несколько полос контрастного цвета, кружева или бахрому. Второй тип прямого сарафана шили из одного поперечного куска ткани на холщовом подкладе. Корсаж закладывали в мягкую складку и затягивали спереди с помощью двух железных крючков. Спереди прямой сарафан на лямках – *кӧо (кӧвъя) платьӧ* – не имел продольного шва и этим также отличался от клинника. Ширина сарафана в подоле достигала 4 м. Прямой сарафан всегда подпоясывали пояском или поверх сарафана надевали запон – хлопчатобумажный передник без нагрудника, вышитый по всей поверхности растительным орнаментом или двумя широкими полосами по подолу.

Коми-пермяцкие женщины традиционно носили *дубас* – косоклинный сарафан, который шили из крашеного холста и набойки, на лямках, из трех прямых полотнищ и нескольких клиньев. Перед его состоит обычно из двух прямых полотнищ, соединенных посередине швом, а спина – из одного прямого полотнища и четырех клиньев (по два с каждой стороны). Спереди дубас гладкий, без складок, иногда на вздержке, а сзади заложен в плотную мелкую складку. Лямки и верхний край дубаса обшивают кумачом или цветным ситцем. У язьвинских коми-старообрядцев дубасы имели несколько иной покрой и назывались *клинниками;* их шили длиннее, чем дубасы, а надевали значительно выше. Лямки у клинника были не пришивные, а составляли единое целое с полотнищем сарафана. Спереди клинник состоял из двух полотнищ и двух клиньев, сзади вверху клинья сходили на нет, а книзу расширялись. У зюздинских коми-пермяков близкая по покрою женская домашняя наплечная одежда шилась из домотканой клетчатой пестряди и называлась *пестрядинником*. Перед его делали из двух прямых полотнищ и слегка собирали вверху так, чтобы продольный шов приходился на середину. Спину также сшивали из двух полотнищ, вставляя по бокам по два клина. На спине ткань закладывали в мелкую складку, к подолу она расходилась, образовывая крупные фалды. Пестрядинник поддерживался на груди посредством пришивных лямок (Там же. С. 263–264).

Женские головные уборы коми различались по возрастному принципу. Девичьи головные уборы, как правило, изготовлялись в форме открытого очелья или повязки, облегавшей голову и оставлявшей неприкрытыми волосы на затылке. В Прилузье и на Вычегде девушки носили *гӧлӧведеч* – венчик на берестяной основе, обтянутый красным сукном и вышитый разноцветным бисером. Иногда декор его дополнялся металлическими цепочками. Сзади головедеч и повязку украшали 6–12 цветными лентами, которые собирались на головном уборе в единый пучок и ниспадали по спине до пояса. Летская девушка, достигшая 16 лет, впервые одевала головедеч на Пасху и впоследствии носила в летнее время года. В последний раз она надевала такой головной убор при венчании в церкви, где крестная мать снимала его с головы невесты. На Удоре девичьим праздничным головным убором была парчовая повязка (*алӧй шӧвка*, или *барсӧвӧй* от) шириной до 20 см, которая застегивалась сзади на пуговицу. На голове она имела вид цилиндра без дна. Сзади к повязке прикреплялись цветные ленты и шелковые кисти. В одних деревнях у язьвинских девушек-коми-пермячек подобная повязка называлась *лопшанка*, в других – *хаас*. У вымских коми традиционным девичьим головным убором в начале XX в. была *ситка* (сетка) – сплетенный из ниток круглый чепец, украшенный бусами и лентами. Его надевали по праздникам, главным образом на Рождество и во время святочных игр. Головной убор девушек-ижемок *ныв юр* представлял собой налобную повязку из сложенного в узкую полоску платка, завязанного на затылке.

Довольно разнообразны свадебные головные уборы у коми. По свидетельствам информантов, в прошлом у ижемских коми в ходе свадьбы невеста меняла до пяти различных головных уборов. Накануне свадьбы, после ритуального омовения в бане и снятия с головы ижемской невесты ныв юр на ее распущенные волосы надевали *юрной* – очелье без дна, обтянутое красным сукном, вышитое бисером и украшенное мехом (чтобы уберечь красу девушки от сглаза). В районе верхней Вычегды за два-три дня до свадьбы невеста надевала головной убор, который имел вид трапеции с двумя крыльями по бокам, к которым прикреплялись завязки. Поверх него накидывался шелковый платок, угол которого закрывал почти все лицо. Этот головной убор снимала *вежань* – крестная мать невесты – перед самым отъездом в церковь для венчания и надевала вместо него *сборник* – головной убор замужней женщины (Там же. С. 272).

Повсеместно у коми замужние женщины заплетали волосы в две косы, укладывая их вокруг головы, и покрывали голову повойником (*юртыр*, *бабаюр*, *пӧвӧйник*, *вӧлӧсник*) – специальным чепцом на мягкой основе. На Выми и в Прилузье замуж-

ние нередко носили на голове в качестве повойника красную косынку, завязанную на затылке. У вымских коми до настоящего времени говорят: "Замужняя женщина без красной повязки на голове все равно, что церковь без главы". Традиционно у женщин коми было принято собирать расчесанные волосы и наматывать их на жесткий валик повойника, чтобы приподнять переднюю часть убора и прическу. Пожилые, утратившие пышность волос, нередко увеличивали объем валика льняными очесами, тканью или бумагой. Вместе с тем и сам повойник служил основой для надевания других головных уборов. Перед выходом на улицу или прибытием гостей женщина надевала поверх волосника платок или иные головные уборы, которые полностью прикрывали волосы.

В.Н. Белицер выделяет две основных группы головных уборов замужних женщин у коми: на мягкой и на твердой основе. Первые представляли собой различного рода вышитые повязки: *треюк* или *öшувка* (Ижма), *юркöртöд* или *сорока* (Прилузье, Сысола). Праздничный головной убор треюк шился из парчи на коленкоровом или сатиновом подкладе и имел прямоугольную форму. Затылочная часть его была значительно длиннее налобной. Укрепляли треюк на голове посредством завязок, пришитых по углам. Сзади к нему пришивали две шелковые ленты. Треюк покрывали шелковым платком с бахромой (*сырья чышъян*). Сорока – это повседневная мягкая повязка с вышитым очельем-налобником и двумя боковыми крыльями – завязками и хвостом, который покрывал затылок.

Г.Н. Климова подчеркивает несомненную однотипность в технике декорирования летских сорок с аналогичными головными уборами у марийцев. Техника вышивки летских коми не имеет аналогов в орнаментальном текстиле других этнографических групп коми, однако по композиционному расположению узоров (широкими сплошными бордюрами) она очень близка к браному ткачеству вычегодских, вымских и сысольских коми. Не исключено, что мастерицы, не владевшие техникой браного ткачества, старались воспроизводить в вышивке орнаментальные мотивы, характерные для ткачества.

Головные уборы на твердой основе: *сборник* (Вычегда, верхняя Печора), *самшура* и кокошник (Печора, Вычегда, Вымь, Язьва). Сборник имел коническую форму и состоял из мягкого чепца и твердого окольшка. На лобную часть его повязывали "патку" – платок, сложенный в виде полосы. Сверху сборник прикрывался большим платком – *чишъян от*, концы которого закалывались под подбородком. Самшура – чепец неправильной трапециевидной формы, сшитый из кумача, с твердым дном, по краям обшит твердым валиком. В первый раз женщина надевала самшуру после венца в церкви. При выходе из дома поверх нее надевали платок, концы которого завязывали под подбородком. Кокошник представлял собой чепец, сшитый из кумача, на холщовой подкладке. В нижний край его были вздернуты завязки, с помощью которых кокошник и укреплялся на голове. Спереди у чепца имелось твердое очелье в форме полукруга, обшитое кумачом с украшениями из пуговиц, мишуры, разного жемчуга и бисера. Кокошник носили, низко надвигая на лоб или сдвигая на затылок, чтобы открывать лоб и пробор. Поверх кокошника, как и поверх самшуры, повязывали платок. Дома и летом на полевых работах женщины носили кокошник без платка. Молодые коми-пермячки, жившие по р. Язьве, до рождения первого ребенка носили на лбу вместе с кокошником "принизку" – полоску кумача с нашитыми на нее бусинами и бисером. Женщины носили кокошник и самшуру вплоть до смерти, последняя была на голове покойницы и в гробу.

На головных уборах у ижемских коми встречается вышивка, выполненная цветным бисером, серебряными и золотыми нитями.

Верхняя женская одежда у коми была близка по покрою к мужской. В качестве рабочей одежды носили *шабур*, ничем не отличавшийся от мужского. Повсеместно был распространен холщовый кафтан, аналогиный по покрою мужскому, но только несколько короче и шире в подоле. Женскую шубу (*пась*) шили прямого покроя из дубленых желтых овчин. Меховая одежда коми-ижемок (малица) отличалась от

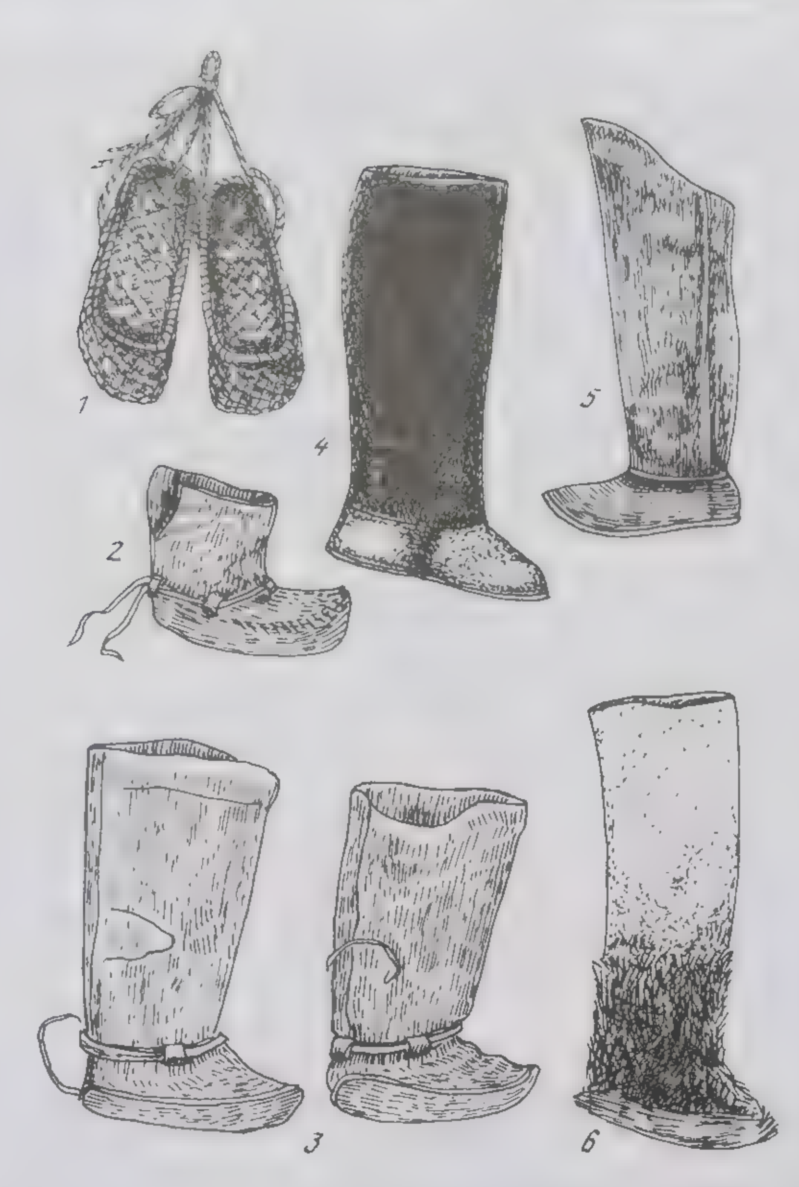


Рис. 25. Некоторые виды традиционной обуви коми: *1* – лапти (*нинкӧм*), *2* – зимняя обувь охотника (*кӧм*), *3* – обувь промысловика (*бакилӧ*), *4* – суконные сапоги с валяной головкой (*ишим*), *5* – меховые сапоги (*пими*), *6* – суконные сапоги с меховой головкой (*кыс*). Рис. Т.С. Кольчуриной

мужской более изысканным декором на подоле, меховой оборкой и яркими украшениями из меховой мозаики и сукна на капюшоне и рукавах.

Традиционная обувь. Мужская и женская обувь у коми почти не различалась по покрою. В зимнее время носили валяную обувь (*тюни, катанки, ишим*) – валяные головки с пришитыми суконными или холщовыми голенищами. В северных районах зимой носили *тӧбӧки* – сапоги высотой 40 см из оленьего меха ворсом наружу, *пимы* – сапоги с голенищем выше колен, также сшитые из оленьего меха ворсом наружу. В качестве весенней и осенней обуви оленеводы коми использовали *кисы*, головка которых была сшита из оленьего камуса, а голенища высотой до 20 см – из сукна или кожи. Охотники и рыболовы во время промысла пользовались специальной обувью: осенью это были кожаные сапоги с длинным голенищем (*бакило*), а зимой – особые лыжные ботинки (*лызь кӧм*), которые шились из одного куска тонкой сыромятной кожи в виде грубых башмаков с загнутыми носками. Низкую кожаную

обувь носили с длинными шерстяными узорчатыми чулками (*кузь сера чувки*), которые завязывались под коленом специальными тесемками, меховую – с меховыми чулками (*липты*), которые шились мехом внутрь.

Женская меховая обувь отличалась от мужской цветом и орнаментальными композициями. Так, мужские пимы у современных ижемцев изготовляются из темного меха с белой лицевой полосой на паголенке; для покроя женских пим характерно комбинирование темных и светлых оттенков по всему паголенку; обязательный элемент орнаментальной композиции на женских пимах – *водз пиэк сер* (треугольники из меха контрастного цвета на пятке и лицевой стороне паголенка); на лицевой части мужских пим обозначаются лишь две параллельные полосы (*прöстэ тшупед*) – нижняя и верхняя; головка женских пим нередко украшается по бокам меховой геометрической аппликацией.

Летом и осенью носили поршни (*чуктöм, чарки*), сшитые из сыромятной кожи и стягиваемые у щиколотки ремешком, коты (*кöтi*) – кожаную обувь с невысоким суконным голенищем. Такую обувь надевали поверх холщовых портянок или шерстяных узорчатых чулок. На Лузе и Вычегде носили лапти (*нинкöм*), плетенные из бересты и липового лыка. Коми-пермяки надевали лапти с "опушнем" из холста. До начала XX в. у коми были широко распространены самодельные холщовые и суконные чулки (*чöрöс*) без пятки, которые в прошлом были обязательным атрибутом погребального наряда.

Необходимую часть мужского и женского традиционного костюма составляли рукавицы и перчатки – кожаные, матерчатые, меховые и вязанные из разноцветной шерсти и хлопчатобумажных ниток. Издавна распространены у коми *пон кушенча* – рукавицы из собачьего меха, сшитые шерстью наружу, а также *вачеги* – рабочие рукавицы из холста или сукна, для прочности обшитые сверху сыромятной кожей. У ижемских коми кожаные перчатки, покрытые бархатом, вышивали серебряными и золотыми нитями. Повсеместно у коми до настоящего времени носят вязаные узорные шерстяные рукавицы – *сера кепысь* и перчатки – *чуня кепысь* (*Климова*, 1978; *Белицер*, 1958. С. 251–252). Наиболее характерна для коми техника узорного вязания разноцветными шерстяными (изредка льняными) нитями на пяти спицах.

Согласно исследованиям Г.Н. Климовой, набор орнаментальных мотивов, цветовая гамма узоров на традиционных вязаных изделиях коми (чулках, рукавицах, перчатках, запястьях – *сой дор, сой сос*, наколенниках – *пидзöс кысköд*) различались не только по районам бытования, но и по принадлежности к определенным полу и возрасту. Например, на подростковых вязаных чулках украшается только верхняя часть паголенка чулка. На мужских эта часть всегда украшается семиричными бордюрами, а внизу – сетчатым или каким-либо другим узором. На женских чулках сетчатый узор может располагаться и в верхней части паголенка. Чулки с орнаментом в поперечную полосу по всему полю паголенка чаще носили пожилые женщины. До сих пор среди коми соблюдается запрет на обряжение покойного в вязаные чулки с орнаментальным мотивом косого креста.

Различались узоры на будничной и праздничной вязаной одежде: повседневные варежки, как правило, украшались сетчатым двухцветным (черный и белый) узором, праздничные – более сложными, многоцветными узорами, состоящими из нескольких орнаментальных мотивов. Вязаную одежду без узоров носили очень редко, поскольку вязка из нескольких цветных нитей получалась толще. Вместе с тем узорчатая одежда всегда выглядела более нарядно. Отметим, что до настоящего времени в селениях у коми среди женщин преимущественно пожилого возраста сохраняется традиция определения места происхождения того или иного человека по узору на его вязаной одежде.

Одежда играла в поверьях коми большую роль. Характерное для традиционного мировоззрения народа восприятие одежды как покрова, оболочки и одновременно следа и тени человека достаточно наглядно представлено в обобщенном назва-

нии одежды коми – *паськӧм*. С точки зрения лингвистов В.И. Лыткина и Е.С. Гуляева, в сложносоставном слове "паськом" отражено понятие комплекса одежды (*пась* – "шуба") и обуви (*кӧм* – "охотничья кожаная обувь"), как и в хантыйском слове *сахнир* (*сах* – тип верхней распашной одежды и *нир* – род кожаной обуви), обозначающем одежду в целом (*Лыткин, Гуляев*, 1970). Интересно, что у коми словом "паськӧм" называют и послед (оболочку, след) новорожденного (ср.: у русских послед метафорически сравнивают с определенным элементом одежды и называют "пеленкой", "рубашкой" или "сорочкой"). О ребенке, родившемся без "сорочки", у коми скажут *пасьтӧм кага* (букв. "без одежды, раздетый ребенок").

По материалам В.П. Налимова, в прошлом у матери хранили *рӧдиччан паськӧм* своего младенца до момента выхода дочери замуж или ухода навсегда из отчего дома повзрослевшего сына – "иначе счастья не будет" (Архив Финно-Угорского общества. Хельсинки. – Suomalais-Ugrilainen Seura. 1908, 1.1.38). Послед новорожденного, как и вся одежда, носимая человеком в течение жизни, считались неразрывно связанными с ним и его судьбой. Показательно в рассматриваемом плане универсальное для многих народов осмысление символики домотканого полотна (к.-з. *дӧра* – холст) – основного материала для изготовления одежды - как "покрова", "защиты" человека и одновременно метафоры "пути-дороги", "судьбы" человека (*Уляшев*, 1993). Можно сравнить метафорический ряд, встречающийся в загадке коми:" *Вӧрӧ каӧ – дӧра вольсалӧ, а вӧрысь лэччэ – дӧра вотъе* ("В лес идет – холст стелет, из лесу идет – холст мотает").

У коми говорят, что одежда подобна *вуджӧр* (тень-оберег) человека. Традиционно выражением *пасьтӧм морт* (букв. "человек без одежды") характеризует не только раздетого, но и обессиленного, больного человека, о котором могут также сказать: *вуджӧрыс абу*, т.е. "нет у него тени-оберега". Не случайно, в прошлом ношение рваной одежды воспринималось не только как нарушение норм традиционного этикета, но и считалось опасным для человека. Согласно поверьям, повреждение или потеря одежды может предвещать несчастье или болезнь для ее владельца. Примечательно, что и здорового человека у коми традиционно характеризуют словом *дзоньвидза*, т.е. целый, невредимый (букв. "целость сохраняющий").

Считается, что можно легко подвергнуть порче человека через определенное воздействие на его одежду. У прилузских коми говорят, что можно обезопасить себя от колдуна или снять порчу, насланную им, если тайно от него сжечь фрагмент его одежды. По данным А.С. Сидорова, у коми существовал специальный колдовской прием под названием *дӧрӧм гуӧм* (букв. "воровство рубашки"): у женщины старались украсть рубашку со следами месячных выделений, чтобы затем поместить ее в расщелину скрипучего дерева. Полагали, что после этого владелица рубашки будет хронически болеть и "скрипеть" подобно этому дереву (*Сидоров*, 1928. С. 47). По поверьям, с помощью собственной одежды можно избавиться от недуга. У ижемских коми считается, что больному или его родственникам необходимо отнести "одежду с болезнью или порчей" в лес и повесить на ствол осины или любого засыхающего дерева. До настоящего времени у ижемских и удорских коми сохраняется традиция оставлять по завету одежду (ее фрагмент) больного человека в качестве приклада на обетном кресте. У прилузских коми в целях избавления от болезни рубаху либо после бани забрасывали на вершину куста, "чтобы сороки унесли", либо сжигали на костре с произнесением определенных заговоров. У печорских коми для снятия сглаза с ребенка брали его невыстиранную рубашку (а значит, сохраняющую в себе дух и одновременно болезнь ребенка), смачивали ее ворот в проточной воде, протирали 3 раза этим воротом глаза ребенка, а затем выжимали воду из рубашки в тарелку и выплескивали ее через левую руку со словами: *Мый тэ гӧрин, кӧдзин, мӧд ставыс аслыд лоӧ* ("Что ты сбороновал-посеял, то пусть тебе самому и будет").

Повсеместно бытует представление, что избавиться от болезни можно, “передав” ее другому человеку вместе со своей одеждой. В прошлом у коми категорически запрещалось отдавать посторонним одежду даже во временное пользование. Человека, не соблюдавшего этот запрет, с упреком спрашивали: “Умереть что ли собрался?” По этой же причине обветшавшую одежду никогда не выбрасывали, а вывешивали на чердаке или в сарае дома до полного истлевания. Человека, который проявлял чрезмерное упорство в стремлении получить чью-либо одежду, как правило, подозревали в желании навести порчу на ее владельца. В целях предупреждения возможной порчи или сглаза через одежду предписывалось ее сжечь. До сих пор музейные работники сталкиваются с этой проблемой при сборе экспонатов. У ижемских коми считается, что лишь замужняя женщина может отдать на время некоторые элементы своего свадебного наряда для невесты, которая приходится ей близкой родственницей или крестницей. По традиции, широко бытующей у коми до настоящего времени, пожилые люди лишь накануне ухода в мир иной раздают близким и знакомым часть личной одежды (женщины, как правило, дарят в этом случае часть головных платков) “на помин своей души после смерти”.

Особенно бережно сохранялась одежда, связанная с определенными рубежными этапами в жизни человека: *пинь дöрöм* – подарок ребенку во время прорезания первых зубов, *пернянь дöрöм* – рубашка, которую дарила крестная при совершении обряда крещения; у керчемских коми зафиксирована традиция сохранения *сьöд дöрем*, или *гöрд няйт дöрöм*, – девичьей нижней рубахи со следами от первой менструации; каждой женщиной бережно сохранялся свадебный наряд, который, по поверьям, обладал особой магической силой. Полагали, что изгнать из дома нечистую силу может только хозяйка, надевшая свой свадебный сарафан (Архив КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 55. Л. 47). Эффективным оберегом считалась и одежда, полученная человеком в качестве ритуальных подарков. В ходе похорон у удорских коми родственники умершего передавали мастерам, изготовлявшим гроб, *сунис пасма* – связанные вместе поясок-подвязку красного цвета и пучок необработанных льняных нитей. Аналогичный синий поясок, но без пучка нитей дарила мать новорожденного гостям, пришедшим на роди́ны или крестины. У вычегодских коми невеста в первый день свадьбы дарила отцу и крестному жениха *чышъян вöнь* – узорчатую ширинку, укрепленную на петле из сложенного вдвое мужского тканого пояса с кистями (Опись коллекции, приобретенной М.А. Браун во время экспедиции в Коми АССР в 1967 г. Государственный музей этнографии народов России). Подчеркнем, что в обоих случаях дарились пояса, завязанные петлей или узлом. Повсеместно у коми обрядовые и повседневные пояса полагалось хранить, завязав их предварительно узлом или петлей – не надетый и развязанный пояс мог восприниматься окружающими как знак пожелания кому-либо болезни или смерти.

В отличие от повседневной, праздничную и обрядовую одежду запрещалось стирать – раз в год (летом) ее выветривали на солнце, либо выпаривали над каменкой в бане. Соблюдались определенные запреты и при стирке повседневной одежды: нельзя стирать вместе с мужской и детской одеждой женские наряды – у мужчин не будет удачи в охотничьем промысле, а дети могут заболеть. По поверьям, наряд любой взрослой женщины пропитан *пеж*, воздействие которого лишает одежду свойства оберега. О супругах, не меняющих нижнее белье после совместной ночи, говорят: “Их одежда осталась без вуджöра”. Магической силой наделялось и мужское нижнее белье (*дöрöм-гач, йöрдöс-гач*): для женщин хорошим оберегом считались мужские кальсоны, а также подвязка от них. Известно, что в прошлом женщины коми носили мужское нижнее белье в качестве ритуальной защиты в период месячных. Нередко мужские кальсоны применялись в качестве магического средства для повышения плодовитости скота (ими хлестали корову, чтобы та принесла приплод). По материалам В.П. Налимова, у вычегодских коми умершей вдове обязательно клали в гроб кальсоны и рубаху ее покойного мужа (Архив Финно-Угорского общества. Хельсинки. – Suomalais–Ugrilainen Seura. 1908, 1.1.38).

Одежда, нажитая супругами совместно, считалась оберегом не только каждого из них в отдельности, но и их взаимной привязанности. Полагали, что можно легко разрушить эту связь, если повредить одежду жены или незаметно встряхнуть рубаху мужа, пока он моется в бане. У коми символом супружеской связи выступает платок, за концы которого молодые держались в ходе венчания (*Плесовский*, 1968. С. 45; *Смирнов*, 1891. С. 217–218; *Уляшев*, 1993). После смерти одного из супругов этот платок разрывается пополам: одна его половина кладется в гроб усопшего, а другая хранится у вдовы (или вдовца) до ухода ее (его) в мир иной (Архив Финно-Угорского общества. Хельсинки. – Suomalais-Ugrilainen Seura. 1908, 1.1.38). В качестве символической гарантии верности будущего мужа подруги невесты дарили молодому специальные "жениховы брюки", штанины которых сшивались вместе (*Плесовский*, 1968. С. 77). Анализ фольклорных и обрядовых текстов коми показывает, что одежда могла осмысляться и как символическая мера человека, фиксирующая его переход в определенное социально-возрастное и физическое состояние (крещеный/некрещеный, женатый/неженатый, здоровый/больной, живой/мертвый).

Традиционное восприятие одежды как тени-оберега человека во многом определяло строгое соблюдение запретов, связанных с порядком каждодневного ее надевания, ношения и хранения. До настоящего времени соблюдается определенная последовательность в надевании различных элементов комплекса одежды. Считается, что нарушение этого порядка чревато различными неприятностями для человека в течение дня. Не менее строго соблюдался и порядок снятия одежды перед сном. Так, сарафан предписывалось обязательно снимать с себя наизнанку и через голову, а через ноги снимать – грех, "так только у покойника снимают". Хранить сарафан, вывернутый наизнанку, можно лишь в сундуке – "если оставишь такой сарафан на ночь неукрытым, его потом черти будут носить". По этой же причине повседневно носимую одежду, снятую на ночь, всегда оставляли не вывернутой наизнанку. О том, кто не снимает на ночь одежду, у печорских коми неодобрительно говорят: "Так спят только покойники". У сысольских коми о человеке, который притворился уснувшим в одежде, скажут: *Паськӧмыс (дӧрӧмыс) сӧмын узьӧ*, т.е. "У него одежда (рубашка) только спит". Любое переодевание в течение суток порицалось, поскольку воспринималось окружающими как *тунавны*, колдовство, ворожба. Женщины, надевая с утра сарафан, старались не снимать его в течение дня, а при необходимости надевали другую одежду поверх него. Если охотник, собираясь на промысел, забывал что-либо надеть на себя сразу, то не переодевался второй раз дома, а брал забытую одежду с собой и надевал ее на себя только дойдя до лесной избушки – иначе не будет удачи на охоте. Лишь в период праздников не возбранялось многократное переодевание в течение дня в разную одежду, хотя многие женщины и в этом случае надевали сразу по два–три сарафана, один под другой, и таким же образом несколько юбок – для пышности наряда.

В сказочном фольклоре и поверьях коми магической силой наделяется не только одежда в целом, но и отдельные ее элементы. Бытует мнение, что с помощью варежки можно легко определить, найдется украденная вещь или нет: если подброшенная вверх рукавица упадет на землю большим пальцем кверху, значит, пропажа вскоре обнаружится (*Смирнов*, 1891. С. 287). Узорчатая перчатка, подоткнутая за пояс в летнее время, считается лучшим оберегом от мошкары и комаров. Согласно фольклорным текстам коми, вся сила легендарной чуди заключалась в чудесной шапке, а сила злого колдуна – в его черном платке (*Оласӧ да Вӧласӧ*, 1990. С. 41). Традиционно считается, что у человека можно легко спровоцировать головную боль, если подбросить вверх несколько раз его шапку или покрутить ее у себя на руке.

В традиционном мировоззрении многих финно-угорских народов одежда осмысляется и как образ конкретного человека. О бытовании аналогичных представлений у коми свидетельствует ряд поверий и запретов, связанных с одеждой: рубаш-

ку живого человека нельзя вешать на веревку для сушки, развернув грудью вверх "как у покойного"; для того чтобы снять с младенца порчу, достаточно совершить магические процедуры над свертком из его пеленок и одежды; у человека можно вызвать болезнь того или иного органа, если на его нестиранной одежде вырезать круглое отверстие, соответствующее местоположению определенного органа человеческого организма. Личную повседневную одежду, снимая на ночь, всегда вешали строго определенным образом, чтобы случайно не спровоцировать у себя болезнь и недомогание. Для длительного хранения наряды складывали особенно аккуратно ("лист да пласт"), вывернув предварительно наизнанку, и прятали в недоступное для посторонних взглядов место.

Для сказочного фольклора коми типичен мотив превращения предметов домашней утвари в мнимый образ конкретного человека с помощью его личной одежды (например, обряжение ступы в сарафан девочки, спасающейся от преследования медведя) (*Оласӧ да Вӧласӧ*, 1990. С. 21). Согласно поверьям коми, колдун, снявший свою одежду и перекувырнувшийся под стволом изогнутого дерева для превращения в зверя, навсегда рискует расстаться с человеческим обликом, если кому-либо удастся при этом похитить его одежду (*Сидоров*, 1928). Показательны в этом плане запреты, связанные с погребальной одеждой (*кулӧм паськӧм*): нельзя примерять или показывать на себе, как одевают погребальный наряд – это приведет к чьей-либо скорой смерти. У печорских коми говорят, что "показывать кому-то собственную кулӧм паськӧм – дразнить смерть". Случаи, когда пожилые люди надевали на себя в ходе календарных праздников или на чьи-либо поминки приготовленную для погребения одежду, однозначно расценивались окружающими как стремление человека поскорее уйти в мир иной. Небезопасным для жизни человека считалось и ритуальное переодевание в "наряд" покойного для участия в святочных гаданиях.

Представления о непосредственной связи души усопшего с его одеждой нашли отражение в целом ряде поверий коми: нельзя оставлять завязанными узлы на одежде погребаемого (на поясе, головном платке, обуви и гайтане нательного креста) "иначе душу покойного завяжешь" и покойник будет часто тревожить живых в их снах; если долго не стирать одежду и белье, в которых умирал человек, то душа покойного будет страдать; нельзя обряжать покойного в цветную, узорчатую одежду – "иначе его душа не сможет обрести покой и будет ходить по воде и ждать, пока платье вылиняет, а значит, полегчает". Традицию подготовки для себя погребальной одежды, которая обязательно шьется без узлов на швах, вероятно, можно трактовать и как стремление облегчить предстоящий исход души. По данным А.С. Сидорова, аналогичным образом (без единого узелка) шьется ритуальная одежда и для женщины, желающей изгнать из своего тела *шеву* (нервное заболевание, связанное с верой в порчу). Примечателен и тот факт, что современные женщины, жаждущие избавления от шевы, совершают омовение в священных источниках обнаженными, после чего облачаются в совершенно новую одежду.

Наряду с соблюдением запрета обряжать покойного в узорчатую одежду, у коми до настоящего времени не принято носить такую одежду, некогда принадлежавшую покойному. Одежду умершего человека, полученную участниками похорон в подарок "на помин души", использовали в качестве оберега (ср. метафорическое название одежды, которую выкладывают на гроб усопшего для участников похорон: у вычегодских коми – *вой тӧӧ саед*, букв. "укрытие, защита от северного ветра") и, как правило, хранили до полного истлевания на чердаке дома. В поверьях многих народов одежда, приготовленная для покойного, наделяется магической силой воздействия на живых. У удмуртов считается, что человек, надевший на себя "покойницкую" рубаху, может стать невидимым для окружающих в ином мире. У коми говорят, что даже с помощью нити, взятой с погребальной рубахи, можно легко успокоить самого буйного человека. Бытует мнение, что можно и легко погубить человека, если надеть на него рубаху, сшитую иглой, которой пользовались при изгото-

влении элементов погребальной одежды. Смертельно опасным для живого человека является обряжение в рубаху с покойника (Архив Финно-Угорского общества. Хельсинки. – Suomalais-Ugrilainen Seura. 1908, 1.1.38).

В традиционном мировоззрении коми одежда отчетливо связывается с представлениями о душе и тени-обереге человека. При этом она осмысляется не только как покров человека от физического воздействия, но и как защита тела, разума и воли ее владельца от возможного злого умысла со стороны постороннего человека, колдуна или нечистой силы. В ритуалах гаданий одежда рассматривается одновременно и как "граница" от воздействия иного мира, и как средство установления контакта с потусторонним миром. В лечебно-магической практике коми одежда представляется как образ и мера конкретного человека. В семейной обрядности и любовной магии коми целостность личной одежды супругов выступает метафорой их близости и символом семейного благополучия.

Традиционная одежда коми-зырян и коми-пермяков сохраняется до настоящего времени в повседневном обиходе и ее вариации можно увидеть на участниках сельских фольклорных ансамблей. Сохраняются некоторые элементы традиционной зимней одежды северных коми: малица, пимы. Причем последние в настоящее время носят и в селе, и в городе. У коми-зырян и у коми-пермяков довольно распространенной зимней обувью остаются валенки. Среди коми-пермяков еще довольно распространены лапти. Во многих селах есть мастера, которые плетут их. Но лапти используются сельскими жителями как рабочая обувь – в них обычно ухаживают за скотиной. Характерно, что иметь у себя дома полный народный костюм желают чуть более 1% сельских и городских коми; среди коми-пермяков доля таковых в городе 6,3%, на селе – 18,6%; желающих носить его в городе не нашлось, а на селе доля таких людей составила 5,4% (в Республике Коми опрос проводился в 1987–1988 гг., в Коми-Пермяцком округе – в 1989 г.). Устойчиво сохраняется традиция узорного вязания, хотя одно время она стала затухать. Сегодня узорные вязаные носки и варежки распространены у обоих народов. Впрочем, узорное ткачество ушло в прошлое. У коми доля людей, которые имеют ясное представление о народном костюме, невелика. Преобладание сельского населения и более полное сохранение им традиций материального быта объясняют тот факт, что значительная доля коми-пермяков (73,2%) говорят, что имеют ясное представление о том, как выглядит народный костюм (*Шабаев*, 1983, 1994).

ПИЩА И УТВАРЬ

Традиционная пища народов коми как никакой другой элемент жизнеобеспечения испытывала на себе влияние природной среды и хозяйственных занятий. В промысловых районах основным источником питания были мясо и рыба, продукты собирательства, в земледельческих – злаковые и продукты скотоводства. Традиционный рацион у различных групп коми чаще имел много общего с пищей соседних народов, чем между собой.

Итак, зерновая основа традиционного рациона коми существовала только в земледельческих районах. В остальных регионах вынуждены были зерно покупать. Причем достаточное для пропитания количество зерна, муки, круп могли купить лишь немногие состоятельные крестьяне, удачливые промысловики, разбогатевшие оленеводы и торговцы. И коми-пермяки, и коми-зыряне пекли хлеб нечасто и со значительными растительными добавками. В муку (*пызь*) добавляли кору и листья рябины, листья малины, толченые солому, травы – борщевик (*азьгум*) и лебеду (*пöттурун*). Перемалывали зерно в муку на небольших водяных мельницах – *мутовках*, имевшихся повсеместно в селениях коми. Вероятно, кое-где могли ставить и ветряные мельницы. Многие крестьяне перерабатывали зерно в муку на ручных мельницах (*изки*), но мука выходила весьма грубого помола. Изки конструктивно напоминала севернорусскую ручную мельницу "клетец" и состояла из деревянного

Рис. 26. Переработка зерна в крупу в ступе (*гыр*) и обработка льна на мялке (*нарьян*). Фото У.Т. Сирелиуса. 1907 г.

корпуса, внутри которого друг на друге располагались два жернова. В центре верхнего жернова имелось сквозное отверстие, куда ссыпалось зерно, на краю его находилось небольшое углубление, куда вставлялся небольшой шест, вращавший жернов. Верхний конец этого шеста для облегчения работы мог вставляться в какой-либо паз на стене или в специально прибитой доске. В корпусе имелся желоб, куда ссыпалась готовая мука. Иногда каменные жернова заменяли деревянными, обычно из березы, забивая в трущиеся поверхности гвозди, жестяные пластинки и т.п.

Для приготовления крупы (*шыдӧс*) использовалась ступа (*гыр*) и пест (*тоин*). Ступа изготовлялась из цельного куска ствола, внешняя часть обычно делалась в виде конуса с "ножкой" – основанием, внутренняя часть вынималась с помощью долота. Обычно высота ступы не превышала 90 см, а глубина – 50 см. Работали пестом, сделанным также из дерева, обивая иногда наконечник железом. В средней части песта обычно делали выемку для удобного обхвата рукой. Дробили обычно 2–3 раза. Первый раз – для того чтобы обшелушить зерно, после чего его провеивали с помощью корыта и сита. Из зерен ржи и ячменя также готовился солод (*чуж*), который использовался как необходимый компонент при изготовлении домашнего пива (*сур*). Для солода отбирали лучшее зерно, которое на сутки замачивалось в кадках (*пельса*), напоминающих русские ушаты. Затем зерно перекладывали в специальные корыта (*чуж вор*) и оставляли в теплом месте до прорастания, после чего помещали в холщовые мешки и клали на печь до полного рассоложения.

Мука шла на выпечку хлеба (*нянь*), которая производилась в русской печи. Различался хлеб *тупӧсь*, выпеченный из ржаной муки на поду, и ярушник, приготовленный из ячменной муки, иногда с добавлением ржаной закваски. Первый вид хлеба имел в диаметре 15–20 см; его часто сушили для уходящих на дальние промыслы или оленье кочевье. Им же ижемцы давали особое благословение (*тупӧсем*) своим детям. Ярушники часто покрывали какой-нибудь добавкой – солодом, картофель-

ным пюре или даже использовали это в качестве начинки, тем самым делая хлеб похожим на пирог. В праздничные и другие значительные в ритуальном отношении дни – поминки, похороны, свадьбы, день начала сева, закладки дома – широко использовалась выпечка. Ею отмечали и воскресные дни. Она была самой разнообразной – блины, оладьи, колобки, но особенно почитаемы коми пироги с рыбой (*черинянь*) и шаньги с кашей. Крупу для начинки шанег приходилось готовить наряду с опарой еще с вечера; замешивали ее на простокваше или на воде и держали на печке. Конечно, в качестве начинки у коми использовались и другие продукты – ягоды, грибы, капуста, творог и т.д. Единственное отличие выпечки коми от выпечки соседних народов состояло в том, что они очень редко добавляли в тесто яйца, так как кур обычно не держали. В промысловой среде часто делали пельмени (*пельнянь*) и пирог с начинкой из тонко нарезанного мяса или субпродуктов.

Почти повсеместно у коми в пищевой рацион входила рыба. Из нее готовили уху (*юква*) и ели в вареном виде. Рыбу сушили и вялили, а жарили очень редко. Солили ее довольно мало, так как соль была дорогой и чаще использовалась промысловиками для поставки рыбы на рынок. Зимой ее хранили на льду или спускали в глубокие колодцы. Летом в тундре оленеводы вырывали ямы до вечной мерзлоты и туда опускали бочки с рыбой. Особый способ приготовления рыбы наблюдался на средней Печоре, поэтому и получил название “печорский засол”. Суть его была в том, что рыбу слабо засаливали, складывали в бочки и оставляли в теплом месте, обычно в бане. Она заквашивалась, приобретала сильный резкий запах. Заквашенную рыбу ели ложками.

Мясо также сушили и вялили или ели в вареном виде. При массовых забоях оленей мясо солили, добавляя селитру, затем закатывали солонину в бочки. Печорские коми очень любили строганину из свежей оленины (*айбарч*), нечто похожее делали охотники из лосиного мяса. Жарили рыбу и мясо обычно промысловики-охотники и оленеводы, вытапливая жир из лосей, медведей, оленей или используя тот жир, который образовывался после отвара мяса и костей.

Широкое хождение имели молочные продукты. Молоко употребляли в свежем виде, но чаще подвергали переработке. В русских печах получали топленое молоко. Для приготовления кислого молока и простокваши молоко сливали в деревянные кадки и сбраживали с помощью кусочков хлеба. Из простокваши (*шомйöв*) готовили творог (*рысь*). Популярна была и сметана (*нöк*). Печорские коми последний день свадьбы даже называли “ездить к теще на сметану”. Из сметаны сбивали масло (*вый*). Для сбивания масла, как и для размешивания теста, использовалась небольшая мутовка (*кольтан*), сделанная из толстой ветви с несколькими сучьями. Интересно, что на кольтане коми оставляли только нечетное количество сучьев. Сливочное масло чаще отправляли на продажу, кашу или суп приправляли льняным или конопляным маслом.

Примечательно, что некоторые виды рыбы, зверей и птиц коми в пищу сознательно не употребляли, хотя и не могли это внятно объяснить. Например, они практически не ели зайчатину, курятину. Высказывались предположения, что ранее это были жертвенные животные. Н. Добротворский отмечал, что коми-пермяцкие колдуны гадали на невыделанной заячьей шкуре (*Добротворский*, 1883. С. 281). Долгое время коми-зыряне не могли есть стерлядь, а поймав ее, “плевались” и выкидывали в реку. Не ели коми и даже не охотились на лебедей, ранее считавшихся священной птицей. Почти не разводили свиней и не употребляли в пищу конское мясо.

Из овощей они издавна выращивали и ели репу и брюкву; другие овощи появляются у них только в XIX в. Из овощей делалась начинка для выпечки, варились различные супы, напитки. Репу и морковь любили есть в вяленом виде, предварительно запаривая их в русской печи. Капусту солили чаще особым способом: разрезанные на две–четыре части кочаны отваривали и только потом, добавляя листья смородины, солили. В некоторых удорских селениях день засолки капусты превращался в общий праздник. Картофель чаще ели в отварном виде.

Грибы клали в суп (*тшака шыд*), а для долгого хранения чаще сушили, солили их редко из-за нехватки соли. Многие ягоды (чернику, черемуху, рябину и т.п.) также сушили. Бруснику и морошку замачивали в деревянных кадках, а бруснику и клюкву хранили и в замороженном виде. Орловские коми-пермяки из сушеных ягод черемухи делали "муку", добавляя ее в ржаное тесто.

Немаловажное значение у коми имело использование естественных растительных ресурсов в качестве пищевых и кормовых суррогатов. В весенний период употреблялись в пищу сосновый камбий (*ли*), борщевик (к.-з. *азьгум*, к.-п. *пикан*), молодые побеги полевого хвоща (*куз*). В начале июля печорские коми собирали сочные стебли борщевика и заквашивали их впрок. В течение года квашеный азьгум заменял им капусту и другие овощи при ежедневном питании (Отчет комиссии... С. 21–22). Из полевого хвоща делали начинку для пирогов (*куз пирог*). Дети весной ели мужские соцветия ели (*коля оз*), стебли дягиля, мышиный горошек, дикую морковь, внутренние части стеблей лопуха и др.

В неурожайные годы повсеместно употреблялись хлебные суррогаты – в основном из древесной коры, преимущественно пихты (*кач*). Для приготовления муки с пихтовых деревьев (предпочтительно молодых) снимали кору, соскабливали с нее верхнюю сероватую кожицу, высушивали, а затем толкли ее в ступе или мололи на ручных жерновах. Из просеянной сквозь решето и разведенной сырой водой пихтовой муки делали пресное тесто и пекли из него лепешки. Иногда пихтовую муку добавляли в ячневое кислое тесто для экономии мучных запасов, а не из-за нужды (*Буняков*, 1858. С. 166). В Петербурге в коллекциях Музея антропологии и этнографии РАН хранятся образцы хлебных суррогатов, привезенные из Коми края: из болотного мха, из пихтовой коры, из муки с примесью толченых рябиновых листьев, с примесью соломенной муки, из муки, приготовленной из моченой сосновой коры, праздничный – из муки, сделанной из рябиновых и черемуховых листьев наполовину со ржаной (колл. 476-2, 4, 6, 8, 9, 13, 14, 15). Добавляли также в хлеб рябиновую кору, листья малины и липы, семена дикой горчицы, борщевик. Язьвинские коми-пермяки использовали для этой цели клевер и толченую лебеду (*Белицер*, 1958. С. 230–231). Не случайно у коми появились безрадостные пословицы: *Господалӧн чай да сакар, а миян, крестьянаыдлӧн, вомтӧ чӧскӧдны: коля оз, кокушка да ли* ("У господ – чай с сахаром, а у нас, крестьян, лакомства: северюха – соцветие ели, соцветие сосны да кадмий сосны") или *Няньтӧм воӧ кач вылӧ рад* ("В бесхлебный год и пихтовой коре рад").

Коми обычно ели 3–4 раза в день. День крестьянина начинался рано и в 5–6 часов уже подавался завтрак, как правило очень простой – хлеб и молоко (коми-пермяки предпочитали кислое), сушеное мясо (при нехватке хлеба) или рыба. К обеду, к 11–12 часам, хозяйка обычно готовила суп (*шыд*), кашу (*рок*), молоко, чай, мясо, рыбу, хлеб, квас. Ужинали обычно тем же, что готовили на обед, сохраняя остатки в теплой русской печи. Между обедом и ужином часто полдничали.

Праздничный стол, конечно же, отличался от обычного обилием и бóльшим разнообразием. Непременным его атрибутом была выпечка, блюда из мяса и дичи, пиво (*сур*).

Последний готовили из солода и хмеля (*таг*). Хмель (вернее, его шишки) настаивался в кипятке в глиняных горшках (*гырнич*). Затем настой отфильтровывался. Вначале измельчали солод и заливали его кипятком. Солода требовалось очень много, до четверти планируемого объема пива, так как коми не применяли другие сбраживающие продукты. В остывшее сусло вливали настой хмеля, затем сусло, очистив от сора, переливали в бочонки (*лагун*) и снова добавляли настой хмеля. В оставшуюся массу вливали воду и получали нечто похожее на хлебный квас (*ырош*), а лагуны ставили обычно на теплую печь и строго следили, чтобы забродившее пиво не выбило деревянную пробку и не вылилось.

Из овощей – репы, моркови, редьки – готовили очень вкусный сладковатый напиток, напоминающий квас (*пареньча*). Овощи, предварительно высушенные, вари-

ли, добавляли немного ржаной муки и сахара или солода, переливали в бочонки и оставляли киснуть. Иногда туда добавляли свеклу, и не только для цвета. Считалось, что она помогает от изжоги и желудочных болезней.

Отдельные блюда национальной кухни коми имеют особое значение в обрядовой жизни, в частности хлеб *ярушник*. Коми-пермяки на нем гадали, караваи были важным атрибутом в свадебной церемонии, при строительстве нового дома. После жатвы многие варили обрядовую кашу из зерен нового урожая (*чарла рок* – букв. "каша серпа"). После сенокоса варили кашу из ржаной муки с добавлением жира или масла (*саламат*). Сладкой рисовой кашей (*euття*) коми угощали приглашенных на похороны и поминки.

Всю хозяйственную утварь коми делали сами, и это в первую очередь относится к изделиям из дерева. Фаянсовую, стеклянную, металлическую утварь и посуду они покупали. Не везде делали глиняную посуду, например по Ижме и Печоре ее обычно закупали у вологодских и архангельских мастеров.

* * *

Традиционная система питания у коми в своей основе остается до сих пор неизменной, хотя имеются определенные новации. Ныне существенно сократилась в рационе доля рыбы, особенно местных ее пород, и дичи, поскольку охота перестала играть, как прежде, значительную хозяйственную роль. Вместе с тем возросла доля овощей, особенно нетрадиционных видов (огурцов, помидоров), и фруктов, которые раньше не употреблялись. Очень заметно изменился состав первых блюд, ибо такие традиционные блюда, как кислые щи на сыворотке или простокваше, конопляный суп и другие, в основном исчезли из рациона питания. Не готовят ныне и многие вторые блюда: кашу из муки (*пызя рок*), кашу из ячневой крупы с салом (*ид шыдоса рок*) и многие распространенные прежде напитки: кисель на солоде из толченых ягод и др. Как и ранее, широко представлены соленья, но количество засаливаемой рыбы, например, резко сократилось и, кроме того, такие разновидности засолки, как *чоля* и *ес* (соленые внутренности и мелкая соленая рыба), практически исчезли. Менее всего изменилась выпечка, хотя некоторых ее видов также уже нет.

Данные опроса населения, проведенного в 1987–1988 гг., показали, что треть сельских коми не может назвать ни одного национального блюда, среди горожан таковых четвертая часть. Тем не менее следует отметить, что более половины опрошенных четко выделяют в рационе питания национальные блюда. Есть и такие (среди сельских коми их 13,6%), кто относит к своей национальной кухне блюда других народов. С одной стороны, это свидетельствует о недостаточном знании традиционных кушаний, присущих именно данному народу, а с другой – об универсализации модели питания, интернационализации кухни как на семейном, так и на общественном уровне. И важным аргументом в пользу подобного утверждения служит анализ блюд, которые бывают повседневно на столе сельских и городских жителей. Только у 8,2% сельских семей в числе повседневных преобладают блюда национальной кухни, в городе эта доля еще ниже – 2,4%. В целом и горожане, и сельские жители имеют на столе одни и те же блюда: на первое – борщ, щи, рассольник, летом – окрошка, на второе – картофель, каша (гречневая, пшеничная, рисовая), жаркое, гуляш, а также макароны, котлеты, яичница. На третье, кроме традиционного чая, многие пьют кофе или какао, а также компоты и, естественно, молоко. Значительно чаще даже на селе стали употреблять различные консервы и полуфабрикаты. Еще несколько лет назад на вопрос: "Что вы обычно употребляете в пищу?" – следовал стандартный ответ: "Что есть в магазине". Теперь же зависимость рациона питания от личного подсобного хозяйства и собственных заготовок резко возросла, ибо доходы снизились.

Пища коми-пермяков остается весьма традиционной: мясо, иногда речная рыба. Широко используют молоко и молочные продукты (сметану, творог, простоквашу). Наиболее частое блюдо на столе коми-пермяков – картофель, который едят чаще с

луком и молоком, квашеной капустой, грибами или огурцами. Из репы, как и прежде, готовят паренку. Мучные изделия – блины, оладьи, шаньги, сочни, пироги с капустой, грибами, ягодами и рыбой, пельмени (с редькой, грибами, мясом) – широко представлены на столе коми-пермяков. Традиционное блюдо – супы. Наиболее распространены суп с картофелем и луком, *кочана шыд* – суп из свежей или квашеной капусты, *тшака шыд* – грибной суп. Варят коми-пермяки и уху из мелкой речной рыбы. Мясо и сейчас бывает на столе не очень часто, в основном тогда, когда забивают скотину. Его варят, жарят и подают к другим блюдам. Часто варят каши. Прежде это были ржаная и ячневая, а сейчас – рисовая, пшеничная и овсяная. Наиболее любимым блюдом остаются пельмени, причем на праздники во многих местах обязательно делают пельмени с редькой. Практически все семьи в Коми-Пермяцком округе имеют развитое личное подсобное хозяйство и сами обеспечивают себя продуктами питания. Через торговую сеть приобретаются только самые необходимые продукты: соль, сахар, хлеб, мука. В связи с этим понятно, почему 81,2% коми-пермяков во время массового опроса 1992 г. заявили о том, что хорошо знают, какие блюда относятся к национальной кухне.

ТРАНСПОРТ

Пути сообщения. В дореволюционном Коми крае основными путями сообщения являлись реки. Грунтовые дороги со слабой засыпкой использовались обычно зимой и только в XX в. начали прокладывать тракты (*мир туй*). Несколько иным было положение с дорогами в Коми-Пермяцком крае. Через него проходили важные для интересов государства пути в Сибирь, на Средний и Южный Урал. Здесь строилось много хороших дорог, часть которых пролегала непосредственно по территории расселения коми-пермяков. И естественно, край, имеющий такую реку, как Кама с ее многочисленными притоками, не мог не развивать водный транспорт. Притоки Камы, Печоры и Вычегды связывали коми-пермяков и коми-зырян посредством волоков и недолго просуществовавшего Екатерининского канала.

Водный транспорт. Простейшим видом водного транспорта был плот (*пур*), который использовался в основном на небольших реках для хозяйственных нужд – перевозок дров или скошенного сена. Передвигались на нем с помощью шеста и плавали только по течению. Широко распространилась лодка, выдолбленная из ствола одного дерева. Коми, как и почти все народы лесотаежной зоны, использовали для ее изготовления осину. Часто выбирали нужное дерево еще задолго, помечали его семейным знаком-пасом. Дерево валили обычно в конце весны, чтобы по снегу перевезти в поселение. Дерево, срубленное в это время, было сырым и легче обрабатывалось. Черновую работу – снятие коры – делали на месте. Иногда там же приступали к изготовлению лодки, но чаще везли к дому, так как для изготовления долбленки требовались многие инструменты. Из еловых досок делали набои, хотя иногда обходились и без них, если осина была большого размера. Такая лодка-долбленка у коми-зырян называлась "пипу пыж" (букв. "осиновая лодка"), "струг", или "ветки", у коми-пермяков чаще – "ветки". Также из осины коми-пермяки изготовляли спаренную лодку (*öррез*) – один из самых древних типов. Две готовые колоды-лодки скреплялись через прорези на носу и корме друг с другом большими деревянными поперечниками. Такие лодки были отмечены в прикудымкарских районах. В отличие от долбленок они были просты в изготовлении и устойчивы при движении. Популярностью у коми пользовались дощаники каркасной конструкции, которые имели большую устойчивость и грузоподъемность. Долбленки в длину редко превышали 4 м, так как почти невозможно было отыскать ствол больших размеров, длина же дощаника зависела от потребности мастера. На небольших реках и озерах изготавливались лодки от 3 до 5 м, на крупных водоемах можно было встретить лодки от 7 до 12 м. По мнению Н.Д. Конакова, распространение лодок-дощаников, или шитиков связано с русским влиянием. Об этом говорят термины коми для обозна-

чения отдельных деталей лодки, заимствованные из русского языка: *кокора* (носовой или кормовой брус, выделанный из дерева, выкопанного с толстым корнем), *упруг*, или *копань* (шпангоут), *поддон* (основание лодки), *набой* (*набоя*) *опаснича* (уключинное гребное весло), *ӧключина* (уключина), а также приспособлений для строительства лодки: *клещи* (обжимы для бортов), *жимок* (приспособление для соединения первых досок с поддоном) и т.п. Не было и самостоятельного термина для обозначения подобного вида лодок: коми называли их *тес пыж* (тесовая лодка), *пу пыж* (лодка из дерева), *набоя пыж* (набойная лодка) или прямыми заимствованиями *шняга* и т.п.

Возможно, на раннем этапе так оно и случилось, но мастера-лодочники коми создали такое большое количество местных вариантов форм лодок, способов и инструментов их строительства, что описать их все не представляется здесь возможным. Особенно много мастеров было в поселениях верхней и нижней Печоры, на Вашке, Мезени, средней и нижней Сысоле, Вычегде, в Прикамье и Чердынском у. Коми-пермяки строили вместительные шитики, каюки и полубарки, печорские коми-зыряне – шняги, каюки, неводники и баркасы, причем делали их не только для себя, но и на продажу. Эти и другие дощаники имели свои местные названия. Например ижемцы большие лодки называли *спояныч*, небольшие – *скабынича*. Мастера предпочитали доски из кедра, так как это дерево было легче и лучше подвергалось ручной обработке и служило дольше. Однако из-за нехватки кедра чаще набоями служили еловые доски.

Вторым основным видом дощаников у коми были лодки с долбленым днищем – своеобразный синтез долбленки и дощаника, распространенный на Удоре. Небольшие дощаники нашли применение повсеместно; на небольших и средних реках – Косе, Иньве, Выми, Вашке и других коми ставили паромы (*карбас*). Имелось два вида паромов: а) на связанный или сколоченный плот накладывался настил из досок, б) настил укладывался на несколько больших дощаников. Управляли паромами с помощью каната, неподвижно закрепленного на столбах по обе стороны реки.

Сухопутные средства передвижения. Основной тягловой силой у коми была лошадь (*вӧв*). Ее использовали как вьючное животное, ездили верхом, но чаще запрягали. Способы запрягания лошадей, виды упряжи практически ничем не отличались от тех, что существовали у северных русских или удмуртов. Вместе с тем коми редко практиковали упряжки в несколько лошадей и запрягали обычно одну лошадь. Часто ездили верхом. Известно, что у коми-язьвинцев девушки таким образом ездили на венчание в церковь. При многих сельскохозяйственных (боронование, мялка и т.п.) и кустарно-промысловых работах верхом садились и на запряженную лошадь, ставя ноги на оглобли. Управляли с помощью вожжей и очень редко применяли кнут. Основным видом транспорта для коми-зырян и верхнекамских коми-пермяков являлся полозный, волокуши и различные сани. Колесный транспорт в условиях тогдашнего бездорожья не был столь необходим и к тому же стоил дорого. Даже там, где имелись неплохие дороги, четырехколесными телегами владели только очень состоятельные крестьяне.

Древнейшим средством передвижения можно считать волокуши, которые коми-зыряне называли “вуж додь”, а коми-пермяки – “няридзь”. Оглобли и полозья изготовлялись нераздельными из одного елового дерева с длинным корнем. Концы полозьев соединялись березовой колодкой с пазами (*юр*), которая определяла своей длиной ширину волокуши (обычно не более 1 м). Длина волокуши могла достигать 3 м. Встречался усложненный вариант волокуш на копыльях с настилом, своеобразные сани. Самый простейший вид волокуш чаще использовался при сенокосе. Для этого срубались две тонкие березы с ветками и крепились к дуге. На них укладывалось сено, которое обвязывалось веревками.

Самые простые сани – дровни – состояли из двух загнутых полозьев (*сюв, сюу*), из четырех–шести копыльев (*под*) с каждой стороны и двух продольных брусьев (*нащеп*). Все детали соединялись вязкой из березовых, черемуховых или тальнико-

вых веток (*пись*). Оглобли присоединялись также вязкой к передней или второй паре копыльев. Для перевозки грузов, меньших по размеру, чем дрова, в дровнях делался кузов, сплетенный из веток или полос лыка (*кырсь*). Санями, перевозящими не только грузы, но и людей, служили розвальни (*розваль*), отличавшиеся от дровен более легкими и узкими полозьями и разведенными широко продольными брусьями. Для перевозки людей делали розвальни меньших размеров. Такие сани назывались *кöшöва, шпура, кора додь*. Изготовление их требовало особых навыков, поэтому в XIX–XX вв. их делали кустари-саночники.

Колесный транспорт появился сначала у коми-пермяков и именно у них встречается долгуша (*бöжа, келега*) – переходный вариант от волокуши к остной повозке. Оглобли и остов телеги у долгуши изготавливались из двух цельных деревьев, скрепленных двумя поперечными брусьями и укрепленных на оси с двумя колесами. Долгуша была высокой повозкой с деревянным настилом. Конструктивно схожим вариантом с долгушей у коми-зырян являлась одноколка "телег". Она делалась в различных вариантах: на высокой оси и низкой, с большими колесами и маленькими, с большим настилом для перевозки грузов и небольшим для одного-двух седоков. Четырехколесные телеги с автономными оглоблями и поворотным кругом у коми обычно покупались на ярмарках или у мастеров и не имели этнического своеобразия. Хотя есть свидетельства, что коми крестьяне делали попытки изготавливать телеги сами, применяя для этого цельные деревянные колеса, поворотный круг и деревянные оси из березы.

Охотники широко использовали на промыслах сани (*норт*), представлявшие собой узкую двухполозную повозку, четырех или шестикопыльную, длиной до 2,5 м. Такие сани широко распространены в лесотаежной зоне России и особенно в Сибири. Обычно их таскал сам охотник, надевая ременную лямку от нарты себе через плечо или на грудь. Часто в сани запрягали одну–две охотничьих собаки и тогда охотник только помогал им сзади. Классические собачьи упряжки у коми отмечались только в районах Верхней Печоры, на р. Усе с притоками. Причем, как отмечал Л.П. Лащук, на Илыче (приток Печоры) три–пять собак в упряжке запрягали цугом, а на р. Усе, по нашим наблюдениям, их традиционно запрягали в ряд. Собачьи нарты шире охотничьих, меньше в длину и устанавливались на высоких копыльях. По форме и размерам они приближались к оленьим нартам. Упряжь – простая. Она состояла из хомута-ошейника, набрасываемого на грудь собаке, и постромок, с помощью которых управлялся вожак. Встречался вариант запрягания собак с охватом одним хомутом у задних ног и из двух хомутов, соединенных наспинной лямкой. Собаководство коми очень близко к упряжному собаководству обских угров и ямальских ненцев и, скорее всего, было воспринято от них.

Также восприняли коми от европейских ненцев и оленный транспорт. Но коми-зыряне внесли очень много усовершенствований в самодийский оленный транспорт, что нуждается в более подробном описании. Изготовлением оленеводческого инвентаря, нарт и упряжи занимались мужчины в зимне-весенний период перед летним кочевьем. Нарт требовалось много, поскольку от этого зависел успех кочевья. Так, на стадо в 1500–2000 оленей изготавливалось 30 и более нарт. Основные составные части нарт оленевода – полозья (*сюу*) и копылья (*под*). Поиску материала для них и их отделке мастер придавал особое значение. Например, для полозьев ижемцы предпочитали искать естественно изогнутую ель. Высоко ценилась ель с "душой" (*лоо*). Лоо, по информации ижемцев, это обращенная к северу сторона дерева с маленькими годичными кольцами и поэтому очень крепкая. Копылья делались из ели и березы и представляли собой сложную геометрическую конструкцию. Неслучайно молодые мастера в своей работе использовали образцы-шаблоны. Нижним концом копылья укреплялись в пазах полозьев, а верхним крепились в пазах продольных брусьев (*нин*). Примерно на двух третях своей высоты копылья попарно крепились друг с другом поперечными планками (*яз*), на которые укладывался настил из еловой дранки (*поо*).

Ижемцы в зависимости от специализации изготовляли до 15 видов различных нарт. Выделялись ездовые (*дадь*) и грузовые (*додь*) нарты. Первые были косокопыльными, т.е. копылья крепились к полозьям под углом. Различались мужские (*мужик дадь*) и женские (*баба дадь*) нарты. У женских более высокие копылья и более высокая задняя спинка (*бор теньдер*), а также дополнительные высокие стенки спереди и сбоку, которых у мужских нарт не имелось. Особой разновидностью женской нарты являлась *бöлка дадь* с навесом из черемуховых или ивовых прутьев, накрытых шкурами зимой и брезентом или сукном летом. В них обычно перевозили женщин с маленькими детьми. Размеры ездовых нарт – самые разные: число копыльев от 4 до 8, в длину от 1,5 до 2,5 м, в ширину от 50 до 80 см, высотой копыльев от 40 до 70 см. Грузовые нарты имели еще больше разновидностей, что отражало стремление ижемцев к аккуратности, строгой и планомерной организации своего кочевого быта. Составные части чума, продукты, утварь, одежда перевозились в специально изготовленных для них нартах. Так, например, "половые" доски (*лата*) перевозились в *лата додь*, а шесты для чума (*ыы*) в *ыы додь*. Поскольку эти части были самыми длинными, то и нарты под них изготавливались до 4 м в длину. Они не имели настила, доски и шесты укладывались на поперечины. Копылья здесь укреплялись под прямым или очень тупым углом к полозьям, поэтому их часто называют прямокопыльными. Продукты, скарб, охотничьи и рыболовные припасы перевозились в нартах-вандеях, иначе называемых *ящик дадь*, или *утича*. Они мало чем отличались от ездовых, но вместо настила на поперечины во всю длину нарт ставили ящик-ларь. Ящики старались делать водонепроницаемыми, сверху их покрывали крышкой или брезентом. Для перевозки бочек с рыбой, мясом и другой провизией была своя специальная "бочечная нарта" (*кантука додь*). Здесь на поперечины ставили дополнительные брусья с углублениями по форме бочек. Многие коми оленеводы имели летние (*гожсеö дадь*) и зимние (*тöлоо дадь*) ездовые нарты. Первые отличались от вторых более легким весом, так как изготавливались из более тонких полозьев, копыльев, брусьев.

В зависимости от сезона число оленей в упряжке было различным. Летом ижемцы запрягали до семи оленей, зимой, по снегу, ограничивались тремя-четырьмя оленями. Запрягались ездовые олени (*пелей*) в ряд, слева ставился передовой, который назывался *вöжживыы*. Вторым ставился *шöр пелей*, а крайним справа шел *дор пелей*. Между ними располагались менее опытные и обученные *нимтöм пелей*, т.е. безымянные, или просто *пелей*. Ездовых оленей оленеводы готовили довольно просто. Обычно это делалось весной, когда и времени было больше, и олени были слабее и легче поддавались обучению. Чаще всего к обученному и опытному передовому оленю припрягали необученных и гоняли по заснеженному полю. Особо строптивым быкам надевали деревянный ошейник-рогульку (*нешке*) и к нему привязывался деревянный брус, не позволяющий оленям быстро бегать и усмиряющий их буйность.

Упряжь (*салямка*) оленеводов коми представляла собой сложную конструкцию из кожаных шейных и подбрюшных ремешков и ремней, вожжей, тяжей и соединений из латуни, кости, дерева – вертлюгов и застежек – "пуговиц". На голову оленя надевают недоуздок, состоящий из налобника (*кытшыль лы*), ремня на носу (*нырвыы*) и подшейного ремешка (*галстук*). Они скреплялись между собой с помощью застежек (*тшалак*) через прорези в ремнях. Основной тягловый пояс (*тасма*) шириной до 15 см охватывает подбрюшье. Через железное кольцо или вертлюг (*янаса тор*) к тасме крепится вожжевая лямка и тягловый ремень. Последний от передового оленя проходит через кольца на передках левого и правого полозах нарты и крепится к тасме последнего оленя. Тягловый ремень ходит в кольцах свободно, на нем находится еще несколько колец по числу оленей в упряжке, к которым крепятся тяжи от остальных оленей. Такой способ запряжки позволяет самим пелеям регулировать тягловые усилия, и если передовой олень прибавляет, то вынуждены прибавлять и остальные. К упряжи передового оленя добавляется уздечка (*пелен-*

ня). С помощью уздечки и длинного шеста (*хорей*) ездок управляет упряжкой. Хорей достигает в длину 4–5 м, на конце него ижемцы часто крепили копьевидный железный наконечник. Он служил противовесом, но при необходимости мог разбить лед на реке и т.п. Во время кочевья оленьи упряжки составляются в обоз (*аргиш*) из 5–10 нарт, где спереди ставятся ездовые нарты, за которыми следуют грузовые. Передний аргиш вел самый опытный оленевод, а дальше даже дети 10–12 лет могли вести свой аргиш. Летом аргиш двигался медленно, по 5–6 км в час, поэтому число упряжек в нем не превышало семи, по снегу же увеличивали до десятка.

Зимой основным видом индивидуальных средств передвижения у коми были лыжи. Выделялись неподбитые лыжи (*голица*, или *лямпа*) и лыжи с подволокой или подбоем из лосиных или оленьих камусов (лызь). Голицы чаще использовались при ходьбе по твердому насту или при передвижениях возле селений. Лыжи с подбоем обычно охотники надевали для дальних переходов и движения по мягкому снегу. Лыжи умели делать многие мастера, особенно в промысловых семьях. Материалом для них служили различные хвойные породы – кедр, ель, пихта, но лучшим считалась так называемая кремневая сосна, очень слоистая и крепкая со стороны, обращенной к северу. При ходьбе на лыжах помогали себе лопатообразной палкой (*койбедь*).

ГЛАВА 5

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

СЕМЬЯ

В начале XX в. в отдельных районах наряду с малыми (5–7 человек) встречались еще неразделенные семьи, численность которых достигала 30–50 человек (*Белицер*. 1958. С. 285, 290). Семья представляла собой хозяйственную единицу, объединявшую близких родственников: стариков-родителей, взрослых женатых сыновей, а иногда и замужних дочерей с мужьями и детьми. Такая коми-зырянская семья обычно жила в одном большом доме, а коми-пермяцкая – в двух–трех домах, объединенных одним двором. Впрочем, и у коми-зырян, в особенности в Удорском и Сысольском районах, еще полвека назад встречались дома из четырех–шести изб, связанных общими сенями. Главой неразделенной семьи являлся старик-отец или, в случае его недееспособности, – старший из сыновей, который решал все хозяйственные, финансовые и внутрисемейные вопросы. В его отсутствие (ухода на заработки или охотничий промысел, что случалось довольно часто) роль главы исполняла его жена, старшая из женщин, которая и решала внешние и внутренние дела. Вероятно, поэтому женщины коми (особенно коми-зырянки) несмотря на то, что не имели права голоса на сходах, не получали полного надела земли, а в некоторых районах (Ижма, Удора) им не полагалось сидеть за столом в присутствии гостей-мужчин, были достаточно свободны и самостоятельны.

Неразделенные семьи стали быстро распадаться в конце XIX – начале XX в., что обусловливалось пролетаризацией крестьянства, распространением отхожих промыслов. Жившие вместе с отцом взрослые сыновья старались расчищать пашни и луга силами только своей семьи, утаивали и оставляли себе часть заработанного на заводах и отхожих промыслах, вопреки установившемуся обычно отдавать все главе семьи (*Попов В.Ф.*, 1910. С. 38). При разделе делили прежде всего скот и основные орудия производства. Однако отделившиеся от родителей не обрывали совсем родственных связей, продолжали принимать участие в совместных работах и сохраняли права на общее владение рыболовными и охотничьими угодьями. Родовая солидарность проявлялась и сейчас проявляется в обычае взаимопомощи. Члены рода обязаны принимать участие в работах, где требуется коллективный труд. *Отсӧг* или *помеч* (от русск. "помощь") организовывают при постройке дома (раньше также при работе на подсеках, вывозке навоза). Женщины в коми-зырянских деревнях перед большими праздниками совместно моют избы, особенно старые, с нетесанными бревенчатыми потолками и стенами и некрашеными полами. Обычай совместного владения представителями одного рода рыболовными тонями, охотничьими и сенокосными угодьями дошел в отдельных местах до наших дней.

Не так широко, как в начале века, но и сейчас сохраняются представления о родословной, особенно у коми-зырян, знающих предков порой до седьмого–десятого колена. Для обозначения группы родственных семей у коми существует ряд терминов. Среди коми-зырян наиболее употребительно слово *котыр* ("семья, выводок, нечто растущее от одного корня"). У ижемских и верхневычегодских более известно слово *чукӧр*, или *чукар* ("груда, семья, нечто собранное в кучу"), верхнепечорские используют *став* (букв. "все, всё вместе"). У коми-пермяков родственная группа называется *увтыр*. Чаще всего патронимическая группа называется по имени или прозвищу одного из предков.

У коми каждый род имел свою родовую метку – *пас*. Пас ставили на документах вместо подписи, чертили на домах, изгороди, на орудиях труда, утвари, ловушках, лодках, вырезали на деревьях, отмечая границы охотничьих угодий. Разделившиеся сыновья присоединяли к родительскому знаку дополнительную черту, созда-

вая новый знак, связанный с общим родовым. Наследник, *вуж кутысь* (букв. "корней хранитель"), который оставался с родителями, вместе с домом наследовал и отцовский пас. Женщины имели свои особые пасы, но они не передавались по наследству. Примаки (*палюр*), взятые в дом тестя, принимали пас рода жены. Начиная с 1920-х годов пас все чаще стали заменять инициалами, но представители наиболее сильных родов, придерживающиеся традиций, до сих пор знают и помнят родовые знаки.

Единство рода проявлялось не только в совместном ведении хозяйства, владении землей и не только в том, что члены одного рода жили по соседству: одним поселением или в одном конце села. Единство соблюдалось и после смерти: обычно членов одного рода хоронили на кладбище рядом, чтобы в поминальные дни можно было устраивать поминки в одном месте, не забывая никого из близких. Кое-где этот обычай соблюдается и до нашего времени.

Революционные преобразования, коренным образом изменившие общественно-политическую ситуацию, лишь в незначительной степени затронули сферу семейно-брачных отношений. Во многом это объясняется сохранением почти в неизменном виде традиционного хозяйственного комплекса. Коми автономная область в 1920-е годы оставалась аграрным регионом: в 1926 г. сельское население составляло здесь 96%, в сельском хозяйстве были заняты 92,9% жителей. Коллективные формы организации сельскохозяйственного производства распространения не получили – в 1928 г. колхозы объединяли всего 1,2% крестьянских хозяйств (Коми вчера и сегодня..., 1991. С. 5; История Коми АССР, 1981. С. 321). Основной хозяйственной ячейкой оставалась крестьянская семья, причем семейно-индивидуальное хозяйство во многом сохраняло свой традиционный уклад: комплексный характер (с сохранением порайонных отличий), хозяйственный календарь, внутрисемейное разделение труда и т.д.).

Практически не изменилась система брачных отношений. Брак рассматривался как общесемейное дело, связанное с семейным хозяйством, поэтому решающее слово в выборе брачного партнера принадлежало родителям. Сохранялись все элементы традиционного свадебного обряда. Однако экономические трудности и "борьба со старым бытом" внесли некоторые коррективы в их содержание. К примеру, борьба с религией привела к сокращению числа венчаний (впрочем, введенная в 1917 г. обязательная гражданская регистрация брака мало кем соблюдалась, не прижилась и такая новация, как "комсомольская свадьба"). Свадьба часто шла по "сокращенной программе" – один день вместо принятых трех, да и застолье отличалось скромностью (*Гагарин, Дукарт*, 1976. С. 77–78).

Население Коми автономной области было однонациональным (коми составляли около 90% жителей), и уже по этой причине национально-смешанные браки встречались очень редко. Например, в 1920 г. в браки с представителями других национальностей вступили 1,3% мужчин коми и 2,0% женщин коми. В 1925 г. национально-смешанными являлись 2,5% браков, заключенных мужчинами коми, и 3,2% браков, заключенных женщинами коми, в 1927 г. - 5,6 и 4,5% соответственно (данные по европейской части РСФСР, но следует иметь в виду, что более 80% коми проживали в Коми АО) (НА РК. Ф. 140. Оп. 1. Д. 492. Л. 1).

В 20-е годы XX в. средний возраст вступления в брак у женихов коми равнялся 22,3, у невест - 20,6 годам, т.е. был примерно таким же, как и в конце XIX в. Как и раньше, относительно велика была доля браков (около 20%), в которых невеста старше жениха, но, как правило, разница в возрасте оказывалась незначительной – 1 3 года. Очевидно, что подавляющее большинство браков являлось социально однородным.

Сохранение замкнутости семьи как хозяйственного организма, контроль со стороны общины способствовали консервации традиционных внутрисемейных отношений. Семейной собственностью коллективно распоряжались все трудоспособные мужчины, однако решающее слово все же оставалось за главой семьи. Все важней-

шие вопросы семейной жизни решались с учетом мнения женщины-хозяйки при формальном ее подчинении мужу.

Уже в конце XIX – начале XX в. у коми преобладали малые простые семьи. Это можно проиллюстрировать данными о семье конца 1920-х годов сельсоветов, расположенных в разных историко-этнографических зонах – Ыбского (сысольские коми) и Ижемского (коми-ижемцы). В первом сельсовете семьи с одной брачной парой составляли 77,3, во втором – 73,0%. Среди них преобладали семьи, состоявшие из родителей и неженатых (незамужних) детей. Сложных семей у сысольских коми отмечалось всего 2,8%, причем среди них уже не имелось семей, включавших по три–четыре брачные пары, а также семей, состоявших из женатых братьев с детьми (братские многолинейные). У ижемцев доля сложных семей была выше – 13,7% (вероятно, семейные разделы "тормозило" занятие оленеводством). Большинство неполных семей состояли из матерей с неженатыми (незамужними) детьми и здесь заметно печальное последствие социальных катаклизмов начала XX в. В 1920-е годы появляются неполные семьи, возникшие в результате развода, чего раньше не наблюдалось. Очень небольшая доля неполных семей – матери с внебрачными детьми. Внебрачное рождение ребенка было довольно редким (например, в 1923 г. в области вне брака родилось всего 5,2% детей), поскольку порицалось общественным мнением (Там же. Ф. 108. Оп. 1. Д. 127, 128; Ф. 140. Оп. 2. Д. 250. Л. 24, 26; Ф. 1420. Оп. 1. Д. 84–86).

Начало серьезных изменений в жизнедеятельности и составе семьи коми связано с переломными событиями 1930-х годов. Коллективизация, в основном завершенная к 1937 г., разрушила традиционное крестьянское семейное хозяйство (точнее, оно было сведено до минимума, поскольку сохранилось личное подсобное хозяйство, вплоть до 1960-х годов игравшее значительную роль в обеспечении семьи продуктами питания). Сельская семья вовлекалась в общественное производство, причем не только сельскохозяйственное. Бурное развитие лесозаготовок привело к формированию группы профессиональных рабочих лесозаготовительной отрасли, существенную часть которой составляли коми. Уже в конце 1950-х годов среди сельских коми рабочие (в основном лесозаготовители и рабочие совхозов) составляли 44,1%, в то время как колхозники – только 36,7%. Сложилась значительная по численности группа сельской интеллигенции и служащих – 18,9% (Там же. Ф. 140. Оп. 1. Д. 8673. Л. 45–49).

Создание главным образом силами ГУЛАГа мощной промышленной базы в северных районах и железнодорожное строительство привели к быстрому развитию урбанизации. Пока новые городские поселения являлись центрами лагерей, урбанизация мало затрагивала коренное население: в 1939 г. доля горожан среди коми составляла всего 7,8%. Но уже в конце 1950-х годов горожан было 26,4%, а в 1989 г. – 46,8% всех коми республики (Там же. Ф. 140. Оп. 2. Д. 986. Л. 1–2; Д. 8663). Соответственно городские семьи заняли ведущее место в составе этноса. Например, согласно микропереписи 1994 г., в городах проживало около половины однонациональных и национально-смешанных семей коми. Усложнение социально-профессиональной структуры, рост образовательного уровня населения как городского, так и сельского имели своим следствием появление значительного числа семей с неодинаковыми социально-профессиональным статусом и образовательным уровнем супругов. Например, один из опросов сельского населения начала 1980-х годов показал, что в 40,5% семей супруги коми относились к разным социально-профессиональным группам, в 48,5% они имели различное образование (Семейный быт народов СССР, 1990. С. 143–144).

Индустриальное развитие и связанный с ним значительный приток мигрантов коренным образом изменили этническую ситуацию – в послевоенный период коми перестали быть самой многочисленной национальностью республики и в настоящее время по численности значительно уступают русским. Это обстоятельство не могло не отразиться на национальном составе браков. Если в 1939 г. только 12,2%, то в

1959 г. – уже 27,6%, а в 1979 г. 43,2% коми вступили в браки с представителями других национальностей. Причем доля национально-смешанных браков у городских коми значительно выше, чем у сельских. С 1970-х годов у городских коми межнациональные браки превосходят по численности однонациональные, в то время как в селе и в настоящее время однонациональные браки более, чем вдвое превосходят национально-смешанные. И в городе, и в селе женщины коми чаще вступают в браки с представителями других национальностей. Межнациональные браки чаще всего заключаются с русскими (коми-русские браки составляют более 70% этнически смешанных браков с участием коми). На частоту коми-русских браков влияет не только численное соотношение этносов, но и отсутствие языкового, религиозного и других барьеров, препятствующих таким брачным союзам (Там же. С. 140–141).

Очевидное следствие роста числа межнациональных браков – увеличение численности национально-смешанных семей. В итоге в настоящее время (по результатам микропереписи 1994 г.) около 40% семей, где один или оба супруга – коми, являются межнациональными (причем в городах таких семей больше половины). Это ведет к развитию у коми ассимиляционных процессов. Особенно показателен пример выбора национальности детьми в коми-русских семьях: в 67,5% таких семей, имеющих детей, все они – русские, и только в 32,4% – коми (показательно, что дети-русские преобладают и в семьях с русскими отцами, и в семьях с русскими матерями). Очевидно, что в городах, где значительно преобладают русские, ассимиляционные процессы идут быстрее.

Средний возраст вступления в брак в послевоенный период постепенно снижался. Так в 1939 г. он составлял у мужчин-коми 26,8, у женщин-коми – 24,4 года, а в 1979 г. – 24,4 и 22,9 года соответственно. При этом он почти не различается у городского и сельского населения (Архив отдела ЗАГС Администрации Главы РК). Но это снижение следует считать незначительным. В данном случае учитывалась юридическая регистрация брака, а она часто на 2–3 года "отстает" от времени фактического создания семьи (особенно показателен в этом отношении период второй половины 1940-х – начала 1950-х годов, когда средний возраст зарегистрированных браков стал расти после того, как в 1944 г. фактический брак перестал приравниваться к юридическому). Приведенные данные показывают, что, как и ранее, в большинстве брачных пар муж старше жены. Однако разница в возрасте супругов, как правило, небольшая. Так, в 1979 г. в 66,8% семей, где муж старше жены, и в 77,0% семей, когда жена старше мужа, разница в возрасте супругов составляла 1–3 года.

Вовлечение сельской семьи в общественное производство и сокращение домашнего хозяйства существенно изменили внутрисемейные отношения. Авторитет членов семьи в решении внутрисемейных проблем во многом зависит от их социально-профессионального статуса и дохода. Главенство в семье в большинстве случаев сохраняется за старшим мужчиной, хотя во многом оно формально. Например, по данным одного из опросов сысольских коми (1986 г.), 80% молодых мужей и 32,5% молодых жен полагали, что в семье главную роль должен играть супруг, в то время как в старших возрастных группах оба супруга безоговорочно оставляют главенство в семье за мужем. Но при этом во всех возрастных группах супруги отметили, что большинство важнейших решений принимаются супругами и взрослыми детьми совместно (Семейный быт народов СССР, 1990. С. 146–147). И в городских, и в сельских семьях в основном сохраняется внутрисемейное разделение труда.

В послевоенные годы продолжалось сокращение среднего размера семьи. В 1970 г. он равнялся 4,0, а в 1979 г. – 3,5 человека (причем средний размер городской семьи коми был значительно ниже) (Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г., 1974. С. 316–317; Численность и состав населения СССР..., 1984. С. 288–293). По данным микропереписи 1994 г., в среднем на одно домохозяйство коми приходилось 2,66 (у городских коми – 2,52, у сельских – 2,75) человек. В 1970–1980-е годы более половины семей коми состояли из 2–3 человек и около трети – из 4–5 человек.

Состав семьи коми не претерпел существенных изменений. Проиллюстрировать это можно на примере обследования сельских семей коми начала 1980-х годов. Наиболее распространены семьи, включающие родителей с детьми, – 50,3%. Всего же простые полные семьи составляют 68,9%. Неполных семей насчитывалось 24,9%, среди них преобладали семьи, состоящие из одного из родителей с детьми (18,5% от общего количества семей). Сложные семьи сегодня – большая редкость: их всего 2,2% от общего числа семей. Преобладают двухпоколенные семьи – 68,5%. Однопоколенные семьи составляют 16,9%, трехпоколенные – 14,1%, четырехпоколенные – 0,5% (*Рогачев*, 1983. С. 118–130).

РОДИНЫ

Рождение тесно связано в традиционной культуре коми с представлениями об ином мире, и вся родильная обрядность в ее практическом и символическом аспектах направлена на обеспечение благополучного появления новорожденного на этот свет и присоединение его к социуму.

Архаичные взгляды на потустороннюю природу ребенка сохранились в традиционном объяснении его рождения. Коми-зыряне объясняли детям: "Ребенок появляется из дупла дерева", или "ребенка находят между дров в поленнице", что в контексте представлений о дереве как связующем звене между мифологическими мирами сопоставимо с представлениями о его появлении из иного мира. На вопрос малыша о том, как он появился на свет, матери также отвечали: "Ты появился из моей подмышки", что тоже связано с символикой чудесного рождения (*Конаков*, 1996. С. 16). Термин *чурка*, обозначающий незаконнорожденного ребенка и на языковом уровне восходящий к славянскому обозначению предков "чур", "пращур", указывает на веру в происхождение ребенка, не имеющего отца, из мира предков (*Семенов*, 1992. С. 99). Об этом же свидетельствует и выражение, констатирующее смерть младенца: "*Муысь петіс, муӧ муніс*" ("Из земли вышел, в землю и вернулся").

К рождению ребенка готовились задолго до родов. Уже в ритуале, отмечавшем наступление физиологической зрелости девушки, мать формулировала дочери благопожелания относительно будущего деторождения. При появлении у девочки первых месячных мать вечером сама расчесывала ей гребнем волосы, и , заплетая косу, желала дочери расти здоровой женщиной, легко рожать желанных и здоровых детей, иметь молока как в полноводной реке, а затем вставляла гребень дочери в волосы (*Слепчина*, 1997. С. 19). Символикой плодородия насыщен свадебный обряд: невесте и жениху стелили овчинную шубу, чтобы детей много было; перед выходом к венцу на колени невесте сажали ребенка; большое значение придавалось пище, связанной с плодородием, плодовитостью, рождением (куриные яйца, утиные гузки, зерно и т.д.). С этого же времени проявлялась забота о здоровье будущего ребенка. Еще при выборе супруга обе стороны интересовались наличием в роду невесты или жениха хронических больных, умственно отсталых, "припадочных" и при установлении такого факта от брака старались воздержаться, поскольку, по народным воззрениям, подобные заболевания могли передаться по наследству. Браки между родственниками допускались не ранее четвертого-пятого поколений, а на Удоре – пятого-шестого.

Бесплодие повсеместно считалось большим несчастьем и расценивалось как результат порчи или наказание за грехи. О бездетных супругах говорили: "*Вермасны кӧ, эськӧ пуысь морттӧ вӧчасны*" ("Если бы могли, они бы из дерева человека сделали"). Для лечения бесплодных женщин народные врачеватели готовили отвар *кага ваян турун* (досл. "ребенка дай трава"), добывание которой было связано с символическим обращением к силам иного мира: в ночь на Иванов день знахарки в чистых одеждах переправлялись через реку на луга и, идя по кругу, собирали травы, наделяемые магическими силами. Регулярное употребление отвара кага ваян турун должно было способствовать наступлению беременности. Восприятие бесплодия

как Божьего наказания определило и соответствующие способы обретения "чадородия" – отмаливание грехов во время молений, крестных ходов, посещение святынь, обращение с молитвами к Божией Матери, святой Параскеве (*Шарапов*, 1995 С. 14).

Случаи искусственного прерывания беременности были редкими и рассматривались окружающими как нарушение морально-нравственных норм. Есть сведения, что женщины, не желавшие иметь детей, собирали в лесу траву, обладающую противозачаточными свойствами и известную под названием *кага вайтöм турун* ("трава, не дающая ребенка"). Однако не только употребление, но и сбор этой "убивающей ребенка" травы осуждался окружающими и считался греховным.

С наступлением беременности изменялся статус женщины. С одной стороны, будущие мать и ребенок считались особенно подверженными сглазу, порче, поэтому строго соблюдались меры, призванные защищать их от вредоносных сил. Старались как можно дольше скрывать сам факт беременности. Чтобы не привлекать чужого внимания и тем более не вызывать зависти, беременная не должна была одевать новую красивую одежду, говорить о своем хорошем самочувствии. Ей следовало избегать встреч с людьми, слывшими колдунами, и ни в коем случае не вступать с ними в конфликты. Обязательным для женщины было ношение оберега (*вуджор*) – иголки без ушка в вороте, крестика, нитки с ягодой пиона или бус вокруг шеи, платка на голове и особенно оберега-пояса, как бы ограждающего тело беременной и плод, – рыболовной сетки, шерстяной нитки или пояса мужа на талии. Некоторые женщины обвязывали веревочкой правую ногу под коленом. Считалось, что при отсутствии оберега нечистая сила может вытащить плод "из-под ребер" и подменить. Беременным запрещалось принимать участие в похоронах и во избежание появления на свет мертвого ребенка смотреть на покойника. В период беременности нельзя было стричь волосы, а перед родами запрещалось что-либо брать у чужих или отдавать, чтобы не принять порчу или не отдать вместе с вещью счастье (*шуд*). В то же время окружающим не следовало ни в чем отказывать беременной и особенно в удовлетворении пищевых прихотей.

С другой стороны, по народным представлениям, сама беременная была опасной для окружающих. Она могла передать магическую нечистоту *пеж* и потому ей запрещалось кормить грудью, нянчиться с детьми, прикасаться к мужским вещам, орудиям лова, инструментам и т.д. При посещении церкви беременной не разрешалось проходить дальше порога. Ей нельзя было присутствовать при возведении глинобитной печи, которая у коми ассоциировала с женским лоном. Считалось, что печь может потрескаться или развалиться во время родов женщины, присутствовавшей при строительстве (*Налимов*, 1991. С. 19; *Уляшев*, 1999. С. 291).

Подобная двойственность статуса беременной, а затем роженицы и новорожденного ребенка обусловлена представлениями об их особой близости к миру предков, преодоление которой и происходило в ходе обряда.

Гигиенические советы беременная женщина получала от более старших женщин и повивальных бабок. Для благополучного течения беременности ей рекомендовалось соблюдать ряд предосторожностей: беречься от простуды, не поднимать тяжестей, не работать на лошади, не стоять долго у печи и т.д. Однако в крестьянском быту эти рекомендации, направленные на сохранение здоровья, оказывались практически неосуществимы, и обычно беременная женщина вплоть до самых родов выполняла всю привычную для нее работу по дому и хозяйству. Нередки были случаи, когда роды проходили в поле, в лесу или по дороге домой.

Известны приметы, предсказывающие пол будущего ребенка. Во время свадьбы при заплетании двумя подружками невесте волос примечали: если правая коса готова раньше левой, то первым должен родиться сын, если наоборот – дочь. Согласно коми-зырянским поверьям, пол ребенка определяет светило, под знаком которого произошло зачатие: после вечерней зари, при лунном свете зачинают девочек, поскольку их любит и дает луна, а при утренней заре, предвестнице солнца –

мальчиков (Архив Финно-Угорского общества. Хельсинки - Suomalais-Ugrilainen Seura, 1.1.38. Л. 126). По другой примете, если беременная первой увидит лягушку – родится мальчик, если ящерицу – девочка. Пол будущего ребенка пытались определить и по форме живота: острый живот – мальчик, круглый живот – девочка. Считалось также, если у беременной между глаз, на лбу набухает вена, родится сын, если женщина много и подолгу спит, то ждали девочку.

С приближением родов к беременной приглашали повитуху – *гöгинь, гöг баба* (пуповая женщина), *бабитчысь баба* (повивальная бабка). Согласно традиционным представлениям, каждая женщина хотя бы раз в жизни должна была стать повитухой, иначе она не сможет попасть на тот свет, или на том свете будет принимать роды у собаки. По коми-зырянской легенде, женщина, которую никто не приглашал в качестве повивальной бабки, воскликнула: “Я согласна принимать роды даже у лесных духов”, и лесные духи, пожалев бедную женщину, разрешили ей прийти помочь при родах.

После родов повитуха считалась нечистой и должна была подвергнуться церемонии очищения. Получив от отца или матери новорожденного платок или полотенце, она делала вид, что вытирает (сушит) руки. Если у повитухи не оказывалось такого платка, ей предстояло на том свете вечно стоять с мокрыми руками между двумя столбами (*кык сер костын*) и просить у проходящих мимо нее воду, чтобы смыть пеж, и платок, чтобы вытереть руки. Новорожденный в этом случае мог заболеть и для его выздоровления повитухе предстояло очиститься. В последующем женщина считалась духовно связанной с ребенком, которому отрезала пуповину, и на том свете обязана была дать отчет о его здоровье.

Здоровье ребенка, по представлениям коми, зависело от поведения повивальной бабки: ей следовало вести целомудренный образ жизни, быть сдержанной в общении (повитухе, крестным и матери ребенка запрещалось не только ругаться, но и говорить друг другу неприятные слова), категорически исключались половые отношения с отцом и крестным ребенка. Не случайно для помощи при родах чаще всего приглашались пожилые, вдовствующие женщины, которые в итоге становились профессиональными повитухами.

В традиционном обществе повитуха почиталась больше, чем отец, а иногда и мать. Строго порицалось не только незначительное оскорбление ее, но и всякое несогласие с ней в бытовых вопросах. Со временем значение, придаваемое повитухе, приобрела и крестная мать *вежань* (*Налимов*, 1991. С. 14–18).

Существовал обычай в качестве повивальной бабки приглашать к роженице, у которой не выживали дети, многодетную мать или бабушку. Считалось, что младенец, принятый такой женщиной, будет жизнеспособен и здоров. При отсутствии бабки необходимую помощь могла оказать любая взрослая женщина, присутствовавшая ранее при родах и умеющая обращаться с новорожденными, а также муж.

Уверенность в том, что роженицу в этот период могут легко “сглазить” не только чужие, но и родственники, особенно незамужние девушки, бездетные женщины, заставляла соблюдать требование: “чем меньше людей знает о родах, тем легче и быстрее они пройдут”. Именно боязнью “сглаза”, “порчи”, а не стремлением соблюсти определенные этические нормы объясняют пожилые женщины обычай сохранять роды в тайне и прятаться во время родов.

Традиционно наиболее подходящим местом для родов считались хлев и особенно баня, которую для благополучного разрешения от бремени роженица должна была протопить сама, самостоятельно наносив дров и воды. Коми-пермяки полагали также, что в этом случае ребенок будет крепче и здоровее (*Добротворский*, 1883. С. 262). Полки и пол устилались соломой, служившей постелью и в первые дни после родов. В баню роженице следовало идти босой. Если роды происходили в доме, то обычно женщина рожала на пороге жилого помещения. На Удоре зафиксирован обычай рожать в подполье или на крышке люка в голбец.

Наряду с рациональными, выработанными повитухами в течение многолетней практики приемами и методами (массаж живота, растирание поясницы маслом и др.) для облегчения родов использовали и магические способы. Женщине давали выпить мыльной воды, развязывали все узлы на одежде, расстегивали ворот рубашки, расплетали косы (*Белицер*, 1958. С. 292). Затяжные трудные роды объясняли "порчей" и роженицу поили и обливали заговорной водой, заставляли перешагивать через красный пояс, в доме отпирали все замки, а в особо тяжелых случаях в церкви открывали Царские врата. При трудных родах женщину окуривали дымом от стружек с трех порогов дома, приговаривая: "*Кыдзи тшыныс сотчӧ, мед сідзжӧ ставыс сотчасмунас: урӧсыс и вомидзыс*" ("Как дым горит, пусть также всё сгорит-уйдет: уроки и призоры"). Иногда, желая предотвратить возможность сглаза или порчи, заранее запасали мышиное гнездо. Во время родов его поджигали и окуривали роженицу со словами: "*Кадзи шырыс рӧдитӧ, некод оз аддзы, мед сідз жӧ некод оз аддзы*" ("Как мышь рожает, никто не видит, пусть также (эти роды) никто не увидит").

У прилузских коми-зырян и коми-пермяков зафиксированы рудименты кувады – отцу ребенка давали круто посоленный хлеб с горчицей или песком, который он должен был съесть (*Налимов*, 1991. С. 18).

Родившегося ребенка повитуха подхватывала на руки со словами "*Бласнэ, Христос, кузь нэм да бур шуд, ловзяс мэд*" ("Благослови, Христос, долголетия и счастья, выживет пусть") и осуществляла первичный уход за ним: перевязывала пуповину льняной ниткой (часто выдернутой из подола рубашки матери) или волосами роженицы, перерезала ее ножом или ножницами на расстоянии 3–4 пальцев, обмывала и заворачивала новорожденного в старую отцовскую рубаху, чтобы "отец сильнее любил". Для быстрейшего заживления пупок присыпали золой, обрабатывали слюной и, по некоторым сообщениям, смызывали для предупреждения грыжи мышиной кровью.

Послед и пуповина наделялись способностью влиять на судьбу ребенка. У прилузских коми-зырян и коми-пермяков существовал обычай перерезать или привязывать пуповину к предмету, относящемуся к желаемой для ребенка профессии: пуповину девочки перерезали на прялке, веретене, отпавшую прятали в ящичек швейной машинки, в кудель, чтобы новорожденная стала хорошей швеей, пряхой, пуповину мальчика перезали на прикладе ружья, на топоре, привязывали к плугу, чтобы имел охоту к труду. Если родители мечтали видеть своего ребенка ученым человеком, то пуповину привязывали к книге, если духовным лицом – к церковному колоколу. Настоянную на пуповине водку давали выпить отцу, чтобы закрепить его привязанность к младенцу. Послед зарывали в землю во дворе, голбце или хлеву под навоз, делая его недоступным для уничтожения и колдовства. Если ребенок рождался в последе, то последний высушивали и сохраняли, считая, что от него зависит здоровье и благополучие ребенка.

Для предупреждения сглаза и порчи коми-пермяки родившемуся ребенку на лбу сажей проводили продольную полосу или рисовали крест, а чтобы ребенок был силен и здоров, на головку клали краюшку хлеба, трижды приговаривая: "Будь здоров, будь здоров!" На Удоре к новорожденному прикладывали полено со словами: "Расти и будь спокоен, подобно этому полену".

Если ребенок был слаб или у роженицы ранее умирали дети, исполнялся ритуал его "переараживания" – *сийӧс пыр лэдзӧм* (букв. "протаскивание сквозь хомут"). Повитуха передавала новорожденного сквозь хомут женщине, в семье которой росли крепкие и здоровые дети. Та обхватывала его руками со словами: "*Ме сийӧс аслым босьта, кыдзи менам быдмӧны, мед сідз и тайӧ быдмӧ*"("Я его себе беру, как мои растут, так пусть и этот растет) и обвязывала пояском.

Сразу после родов коми-зыряне окуривали женщину и ребенка дымом от можжевельника (*Старцев*, 1929. С. 48), а коми-пермяки опрыскивали или омывали их водой, набранной по специальным правилам: в берестяной сосуд наливали три–де-

вять горстей воды, ведя счет с отрицанием (не одна, не две, не три и т.д.). При этом воду черпали пригоршней по течению, сливали в сосуд по локтю, приговаривая: “Как вода на локте не задержится, так на рабе Божией (имя родильницы) ни уроки, ни призоры не держитесь” (*Янович*, 1903. Вып. 2. С. 71).

Кроме того, в первый же день роженицу и ребенка парили в бане. С особой осторожностью мыли и парили ребенка: воду лили горстью так, чтобы она стекала по локтю повитухи на спинку ребенка, лежащего на ее коленях; веник делали из веточек карликовой березки, принесенной с болота. Затем повитуха правила новорожденного: для придания головке “правильной формы” слегка обжимала ее со всех сторон руками; уложив младенца себе на колени, соединяла за его спинкой указательные пальцы левой руки и правой ноги и то же самое проделывала с правой рукой и левой ногой. Если это не удавалось, то она массировала и растягивала руки и ноги ребенка, добиваясь достаточной гибкости. Вся эта процедура повторялась в течение недели ежедневно, а по некоторым сообщениям, – дважды в день.

Сведения о послеродовой помощи женщине незначительны. Обычно повитуха тщательно растирала ей живот, поясницу, ноги; в целях предупреждения появления грыжи, опущения органов брюшной полости накладывала на живот тугую повязку сроком на две–три недели. Послеродовые кровотечения пытались остановить, сажая роженицу в холодную воду, давая пить отвары можжевельника, тысячелистника, ромашки, зверобоя. Зимой накладывали на живот компрессы из снега. В качестве противовоспалительных и кровоостанавливающих средств использовались отвары подмаренника цепкого, зверобоя, венерина башмачка, корня горца большого. При мастите женщину ограничивали в питье и прикладывали к груди компрессы из распаренного льняного семени, подорожника, заячьей или оленьей шкуры. Но в серьезных случаях повитухи не могли оказать действенной медицинской помощи, и графа “замучилась родами” в рубрике причин смертности среди женского населения занимала одно из первых мест.

В течение трех-семи дней, видимо, до отпадения пуповины, символизировавшей особую связь младенца с иным миром, роженица и ребенок считались “нечистыми” и жили в бане. Подчеркивая нечеловеческую природу, ребенка называли *чудин* (*чудь* – мифологические первопредки), *коктöм сёкур* (“безногий мерин”). Табуировалось обращение к нему *андел* (ангел). До процедуры крещения ребенок лежал голым, укрытым лишь старой пеленкой. У коми старообрядцев бытовал запрет на кормление некрещеного ребенка грудью (*Шарапов*, 1998. С. 136). При контакте с роженицей защищались от пеж, набрав в рот воды или прикусив сосновую лучину (*Налимов*, 1991. С. 15). Новорожденного и мать старались не оставлять без присмотра, поскольку считалось, что в этот период ребенка особенно легко могут подменить нечистые духи – в первую очередь *пывсян айка*, а также *дзидзи*, *омöль*, *олыся*, *вöрса*, *шувгей*. Они могли подложить вместо человеческого младенца своего или деревянную чурку, которой придавали человеческий облик, а настоящего же ребенка забрать в потусторонний мир. Как правило, подменой объясняли рождение неполноценных, с явными физическими недостатками детей, а также отставание некоторых детей в физическом и умственном развитии (*Янович*, 1903. С. 150; *Белицер*, 1958. С. 319).

На третий или восьмой день после рождения полагалось окрестить ребенка (*пыртöм*, букв. “введение”), поскольку по традиционным представлениям, “и сам Иисус Христос на восьмой день был крещен”. Но реальные сроки крещения зависели от удаленности населенного пункта от ближайшего церковного прихода и затягивались до шести недель. У ижемских оленеводов крещение младенца, родившегося в ходе летовки в тундре, откладывали до возвращения в село. Считалось, что любой человек, умерший без крещения, будет слепым на том свете, при этом взрослого человека ждут страшные адские муки, а умерший некрещеный младенец, так же, как и крещенный, будет обитать в раю (*Шарапов*, 1999. С. 324).

Если не было возможности принести младенца в храм, его крестили дома: крещение проводил или священник, регулярно объезжающий свой приход, или пожилой вдовый человек, хорошо знающий тексты молитв – *пыртысь* (букв. "вводящий"). Однако в этом случае православные коми-зыряне и коми-пермяки считали, что крещенных не в церкви нельзя после смерти отпевать в храме. В церковь ребенка несли крестные и отец, поскольку матери до сорока дней посещать храм запрещалось. В ходе крещения священник или пыртысь давал ребенку имя (по святцам или в честь какого-либо человека), надевал ему крестик и затем первую рубашку (Традиционная культура коми, 1999. С. 6). Младенец, нареченный сразу после рождения, впоследствии имел два имени: первое, данное родителями, и второе, полученное в ходе крещения. При этом первое имя могло стать тайным, известным только имяреку и его родителям (*Шарапов*, 1999. С. 325).

Для крещения в доме у удорских и ижемских коми использовался специальный большой медный котел (*сöстöм* – "чистый" – или *вежа* – "святой" – *пöрт*). На Печоре крестили в большой деревянной купели округлой формы, сбитой из сосновых досок и скрепленной черемуховыми ободами (*кантук*, или *шомöс*). Полагали, что воду, в которой крестили младенца, можно использовать для освящения домашней утвари и посуды, но грешно в этой же воде крестить другого. Человека, который примет крещение в "старой воде", всю жизнь считали некрещеным. После крещения освященную воду из купели выливали тайно от посторонних туда, где никто не ходит. Крещение в доме завершалось обрядовой трапезой. Крестный собирал с накрытого обеденного стола понемногу всех блюд, смешивал все в одной посудине с водой, вином, пивом и квасом и подавал отцу крещенного младенца. Отец произносил молитву и съедал приготовленное кушанье за здоровье своего ребенка. После этого начиналась общая семейная трапеза с участием гостей (Там же. С. 324–325).

Крестные родители (*вежай* и *вежань*): *пернай* (крестный отец) и *пернянь акка* (крестная мать) имели очень высокий статус и рассматривались как исключительно близкие ребенку люди, не только отвечающие на этом и том свете за его здоровье, но и влияющие на всю его жизнь. Положение крестных особенно наглядно проявлялось в будущей свадебной церемонии, где их роль была выше, чем роль родителей жениха и невесты: их благословение считалось более существенным, чем благословение отца и матери, именно они уплачивали выкуп за невесту. В свою очередь отношения крестных между собой были строго регламентированы: родство между ними признавалось более близким, чем родство крестной и отца ребенка, даже если они до крещения были вообще не знакомы.

После очищения в бане и процедуры крещения новорожденного, знаменовавшей собой его социальное рождение и начало приобщения к миру людей, мать и ребенок переходили в дом. Во время перехода, предпочтительно осуществлявшегося в ночное время и считавшегося опасным, мать держала во рту какой-нибудь сор, лист или щепку.

Занеся в дом новорожденного со словами "*Би койд перыд, пач койд ён, тшын койд сюсь*" ("Будь быстрым, как огонь, крепким, как печь, проворным, как дым"), его прикладывали лбом к печи, приобщая таким образом к родовому очагу.

Затем ребенка укладывали в колыбель, изготовленную дедом или отцом новорожденного или же в перешедшую по наследству. Колыбель первенца, благополучно переступившего рубеж раннего детского возраста, старались сохранять; с утратой женщиной способности к деторождению она передавалась взрослой дочери и могла служить не одному поколению. Колыбель умершего ребенка не использовали и, как правило, сжигали (Традиционная культура коми, 1999. С. 60). Колыбель представляла собой дощатый четырехугольный ящик из еловых досок, несколько расширенный к изголовью. С помощью изогнутых черемуховых прутьев она подвешивалась к длинному, гибкому березовому шесту, который одним концом закреплялся в стене, а другим пропускался через железное кольцо в потолке. Снизу к колыбели прикреплялась веревочная петля, с помощью которой колыбель качали.

Рис. 27. Детская люлька (*потан*). Фото О.В. Котова. 1991 г. Д. Малое Галово Ижемского р-на

Были известны и легкие переносные колыбели с бортами из верхнего слоя ствола осины и дном из черемуховых веток или бересты. В них мать брала грудного ребенка с собой на полевые работы. В Прилузье использовались зыбки, плетенные из бересты, лыка. У коми-пермяков люлька делалась из выгнутого луба и сверху перекрещивалась веревкой так, что ребенок оказывался привязанным.

На дно колыбели стелилась солома, менявшаяся по мере загрязнения, а поверх нее – пеленки, изготовленные из старого изношенного белья, и в холодное время – овчинка или одеяльце из лоскутов разного цвета. В оленеводческих семьях на Ижме и верхней Мезени колыбели устилали оленьим шейным волосом, под который насыпали сухие березовые гнилушки, хорошо впитывавшие влагу. На такой подстилке ребенок всегда оставался сухим. Колыбель обязательно занавешивалась какой-нибудь легкой тканью для защиты ребенка от посторонних взглядов, света, комаров, мух. В качестве оберегов в колыбель всегда клали соль, хлеб, иголку с обломанным ушком, ножницы, нож, а на изголовье вырезали или рисовали обычный или восьмиконечный крест.

Коми-зыряне в первые месяцы жизни укладывали младенца на печи в берестяное лукошко (*чуман*), что находит параллель в угорской традиции содержания новорожденного до трехмесячного возраста во временной берестяной колыбели, после чего он проходил обряд очищения и приобщался к миру людей. На печи держали и слабых, болезненных детей, ижемцы в этих случаях укладывали новорожденного на печь в мешке, специально сшитом из шкуры молодого оленя (Традиционная культура коми, 1999. С. 6, 60).

Повседневный уход за ребенком сводился к его кормлению и пеленанию. Пеленать стремились потуже, полагая, что от этого ребенок будет спокойнее, вырастет с прямыми ногами. Появившиеся опрелости смазывали топленым маслом, присыпали порошком из березовых гнилушек. Перед первым кормлением, через несколько часов после родов, опытные матери для предупреждения различных вос-

палительных заболеваний закапывали в глаза, уши и носик новорожденного молозиво, обладающее целебными свойствами. Основной пищей ребенка являлось материнское молоко. Кормление ребенка грудью никто не должен был видеть, за исключением самых близких родственников. Понимая пользу грудного молока, женщины стремились кормить грудью как можно дольше – до полутора, а иногда до трех и более лет. Считалось также, что это предохраняет их от новой беременности.

Поскольку обеспечить регулярное кормление грудью было трудно ввиду занятости женщин в хозяйственных работах, то с первых дней ребенка начинали прикармливать коровьим молоком, позже – жеванным хлебом, кашей, супом. В качестве соски использовали тщательно вычищенный рог молодой коровы, на широкий конец которого ставили деревянную пробку, а в остром конце делали отверстие; соской служил и коровий сосок, предварительно вымоченный в соленой воде. На Печоре употреблялись соски, сшитые из мягкой замши. Для того чтобы такие соски не загнивали, их рекомендовали пересыпать солью и как можно чаще мыть. Пережеванный хлеб и кашу завязывали в реденькую ткань и давали вместо соски. С двух – трех месяцев, когда ребенок начинал держать головку, его приучали к твердой пище, и бывало, что полугодовалый ребенок ел все, что и взрослые. Отучая его от груди, мать смазывала себе соски дегтем и приклеивала к ним перья или уходила на несколько дней к соседям.

Серьезное внимание обращалось на сон детей. Полагали, чем младше ребенок, тем больше он должен спать, чем дольше и спокойнее его сон, тем здоровее и крепче будет. Поэтому при беспокойном поведении ребенка старались как можно быстрее найти и устранить его причину. Часто причиной детской бессонницы, плача считали "щетинку", которая, по народным представлениям, имелась под кожей у некоторых новорожденных и мешала им лежать на спине. В этих случаях в протопленной бане спинку, щиколотки и предплечья ребенка обмазывали кислым тестом, покрывали льняным полотном и парили веником, надеясь, что выпарится "подкожная щетинка". Мезенские коми с этой же целью растирали спинку и предплечья грудным молоком.

Коми-зыряне считали, что до шести недель (вариант – трех месяцев) ребенок и мать еще "*öти кокыс могилаын, мöдыс – му вылын*" (одной ногой в могиле, другой – на земле). В течение шести недель женщина носила повязку-оберег, завязанную под коленом еще в начале беременности, ей не разрешалось ходить в церковь и в гости, во время молитвы подходить к иконам, ограничивались ее выходы на улицу, после чего запреты в отношении ее снимались и оставались только касающиеся младенца. Из опасения подмены и порчи ребенка не оставляли без присмотра даже дома, не выносили на улицу, не показывали посторонним. Его туго пеленали длинной лентой или широким ситцевым поясом, а также поясом из ниток-самопрядок, заплетенных в косу (ср. представления о поясе как о магическом круге, ограждающем от воздействия потусторонних сил, о символе дороги, отделяющей и соединяющей разные миры). Запрещалось показывать ребенку огонь в печи (ср. представления об устье печи как входе в иной мир).

С появлением зубов, примерно в шестимесячном возрасте, эти запреты и предписания снимались. Первый, заметивший у ребенка зубы, дарил ему белую *пинь дöрöм* (зубная рубаха), первый посторонний, увидевший ребенка, благословлял его молитвой и завязывал ему пояс – девочке красный, мальчику синий, что свидетельствовало о повышении социального статуса ребенка. В доме ребенка могли оставить ненадолго без присмотра, поместив в специально изготовленные из дерева приспособления *сиденьку* или *стоянку*. Но по-прежнему, по народным представлениям, он был близок к потустороннему миру: считалось, что с улыбающимся во сне ребенком говорят ангелы, причину его беспокойного поведения видели в "щетинке", его все еще особо берегли от подмены нечистыми духами. В бане предписывалось постоянно прикасаться к ребенку, и даже, выглядывая в предбанник, не раз-

решалось переступать через порог обеими ногами, иначе, как думали, можно было не заметить подмены. Запрещалось также передавать ребенка через порог.

Двойственность статуса младенца прослеживалась и на уровне словесного общения. Широко распространенный в обращениях к детям эпитет *зарни* (золотой) не разрешалось произносить в отношении грудного ребенка, особенно в колыбельных песнях, в то же время характерными являлись выражения "нечистого" ряда: *сіт додь* (дерьма сани), *сіт пестер* (дерьма пестерь) (*Слепчина*, 1997. С. 7).

К 8–9 месяцам, когда ребенок начинал ползать и учился ходить, для него делали специальное приспособление, которое помогало ему передвигаться. Известно несколько конструкций детских ходуль: обруч из черемуховых или ивовых прутьев с четырьмя ножками, опирающимися на аналогичный обруч большего диаметра; деревянный обруч с шестью изогнутыми ножками, изготовленными из ручек кос-горбуш; деревянный обруч с шестью прямыми ножками, опирающимися на деревянную раму квадратной формы; деревянный стульчик с круглым вырезом на четырех ножках, по форме напоминающих передние и задние конечности животных. Символика детских ходуль, по предположению исследователей, отражала не только их функциональное назначение, но и переходный, "дочеловеческий" статус ребенка (*Шарапов*, 1993. С. 86–92).

Годовалому ребенку впервые подстригали волосы, прядку из которых затем сохраняли, обрезали ногти, которые до этого времени матери предписывалось откусывать зубами, разрешали посмотреть в зеркало, показывали ему его собственную тень. С этим временем обычно совпадало начало самостоятельного хождения и произнесения первых слов. Первые шаги ребенка вызывали особую радость всей семьи. Ребенка в этом случае брали на руки, перекрещивали, целовали, гладили по головке и констатировали: "*Зöлöта пи, вот ещö öти му талялiс лои*" ("Золотой сыночек, вот еще один топчущий землю появился"). У сысольских коми-зырян, как только ребенок делал первый самостоятельный шаг, взрослый символически перерезал ему между ножками невидимую нить – "путо". Практически повсеместно были приняты и следующие пожелания: "*Мед чорыда му кузяыс ветлалан да топыда сулалан да*" (Чтобы твердо по земле ходил да крепко стоял"), "*Ен Господь тьэныд кокъяс сет1с, кок вылö сувтöд1с. Да мед с1йö тэнö видзöтас*" ("Господь бог дал тебе ноги, поставил на ноги. Пусть он тебя сохранит"), "*Пиукöй, мун, мед сетас Ен мыс тэныд мича да бур кок, войлыны öдйö кутан*" ("Сыночек, иди, пусть Бог даст тебе красивые да хорошие ножки, быстро будешь бегать"). Произнесение первого слова также отмечалось как важный этап развития: собиралась вся семья, ребенка целовали и передавали из рук в руки по кругу (*Слепчина*, 1997. С. 12; Традиционная культура народа коми, 1993. С. 17). Научившийся ходить и говорить ребенок как бы завершал переход из мира предков в мир живых, и после этого о нем говорили – *мортсяммис* ("очеловечился").

СВАДЬБА

До 30-х–40-х годов XX в. сохранялись три основных формы заключения брака: свадьба с приданым, свадьба с калымом и свадьба с похищением (*Плесовский*, 1968. С. 5). Первая была распространена у всех этнографических групп коми, тогда как третья – *кратча* – зафиксирована главным образом у старообрядческого населения р. Вашка и в коми-пермяцких селах по рекам Язьве, Иньве и Верхней Каме. Брак умыканием был достаточно распространен еще в 1920–1930-е годы. Похищение девушки совершалось с ее согласия или насильственно. В первом случае причиной могло служить близкое родство (до шестого–седьмого колена) молодого человека с родом девушки, его бедность, либо просто нежелание родителей девушки породниться с его семьей. Похищение девушки иногда согласовывалось с ее родителями и диктовалось экономическими соображениями: свадьба, таким образом, проходила без больших затрат. Насильственное похищение происходило в том случае, если у

жениха имелось мало шансов ее высватать: жених был старше невесты, мало знаком ей, беден или просто не нравился. Кроме того, умыкание невесты считалось признаком особого молодечества жениха и негласно поощрялось обществом. Это привело даже к тому, что на нижней Вашке (д. Коптюга, с. Чупрово) такая форма брака оказалась преимущественной относительно традиционной свадьбы с приданым. Как правило, похищения происходили во время зимних престольных праздников, когда на деревенских "беседах" собиралась молодежь из разных деревень, однако в целом похищение могло произойти когда и где угодно. Иногда сватать невесту приезжали несколько друзей жениха, которые в случае отказа умыкали невесту. Похищенную везли в дом близких родственников жениха (крестного), где ей предстояло провести несколько ночей. После этого родители или благословляли дочь на брак, или отказывались от нее. Сама девушка могла дать согласие на брак, а могла и не согласиться. В последнем случае ее отпускали или просто предоставляли возможность бежать. По негласному правилу, над похищенной не учиняли никакого насилия. До получения согласия на брак ее не оставляли наедине с женихом ни днем, ни ночью, "под венец невеста должна была идти честной". Тем не менее возвращение похищенной осуждалось, "честность" ее подвергалась сомнению, поэтому случаи возвращения похищенных невест были крайне редки.

Калым в чистом виде платили у коми-зырян в бассейне р. Летка (здесь он назывался "принос"), а также в некоторых селах на Печоре (Усть-Цильма, Медвежская, Усть-Илыч). В усть-илычской свадьбе вопрос о калыме считался основным, размер его оговаривался во время рукобитья и составлял деньгами до 300 руб., три ведра водки для угощения родственников жениха, четверть водки "для обмывания жениха" и связку кренделей (*Плесовский*, 1968. С. 29).

На Летке о размере приноса договаривались при сватовстве; он колебался от 10 до 50 руб. Эти деньги шли на покупку подарков – *козин* – от невесты родным жениха. Небольшую плату за невесту (*юр дон* – букв. "цена головы") вносили на Удоре.

У коми-пермяков уплата калыма дольше сохранялась в северных районах. В других местах у коми-пермяков и у коми-зырян плата за невесту имела более символический смысл. К примеру, в коми-пермяцкой свадьбе прошлого века невесту к поезжанам выводил из кутного угла ее отец или брат, но лишь после того, как ему выплачивали некоторую сумму денег. В с. Коча жених, желая взять из какого-либо дома невесту, посылал ее родителям чолпан хлеба и три копейки, как бы выкуп за нее. Если невесте жених не нравился, деньги и чолпан хлеба отсылали обратно. Если же сватовство оканчивалось удачно, родители невесты получали в качестве задатка немного денег и бутылку вина. Как пережиток платы за невесту можно рассматривать и обычаи одаривания невесты и ее родных.

Наиболее распространенной формой заключения брака была традиционная свадьба с приданым. Свадьба коми XIX–начала XX в. – сложный комплекс церемоний, в том числе церковное венчание, направленный на получение общественных и религиозных санкций для заключения брака. Она состояла из трех главных этапов: подготовка к свадьбе, сама свадьба и послесвадебные обряды. Каждый из этих этапов в свою очередь имел собственную структуру. Этап подготовки включал сватовство, сговор, прощание невесты с родственниками, обряды кануна свадьбы, включая баню невесты и прощальный ужин с игрищами. Основными моментами этапа свадьбы являлись передача невесты жениху, венчание, пир у невесты и пир у жениха, укладывание молодых спать, обряды второго и третьего дня свадьбы. Третий этап предусматривал гощение молодых у тещи и обряды годовщины свадьбы. Каждый из отмеченных моментов свадебного ритуала состоял из комплекса обрядовых действий, церемоний, обычаев, характерных только для определенной местности, села или деревни. Соблюдение всех церемоний считалось обязательным, поскольку правильность выполнения их по ходу ритуала должна была гарантировать молодым счастье и благополучие в супружеской жизни, стабильность брака, а также обезопасить их от воздействия злых сил во время свадьбы. Кроме того, традици-

онная свадьба представляла собой театрализованное представление, в котором тому или иному участнику отводилась определенная роль, требовавшая от него знания многочисленных обрядовых действий и вербальных текстов.

Главные действующие лица на свадьбе – жених (*верӧс пу*) и невеста (*готыр пу*), вокруг которых и разворачивалась "свадебная игра" (*свадьба ворсӧм, кӧлысь*). Наиболее сложной являлась роль невесты, требовавшая основательной, а главное – длительной подготовки. Прежде всего это касалось свадебных нарядов, подарков, которые девушка, как правило, изготавливала сама, причем задолго до свадьбы. Кроме того, невесте следовало знать причитания и уметь их исполнить, поскольку само причитывание (*лыддьӧдӧм*) требовало определенного актерского мастерства. Не каждая девушка могла исполнить весь цикл причитаний, поэтому в помощь ей приглашались одна или две причитальщицы.

Жених и невеста совместно или порознь участвовали в многочисленных обрядовых церемониях, однако активные действия по развитию сценария свадьбы закреплялись за другими свадебными чинами. В начале свадьбы наиболее активными были сваты, родители жениха и невесты, затем – крестные родители, подруги невесты и дружки жениха. Дружка возглавлял свадебный поезд и руководил обрядовыми церемониями. У коми-зырян на р. Вашка и у коми-пермяков место дружки занимал колдун (к-з. *видзысь*; к-п. *вежливец*), в обязанности которого входило не только руководство церемониями, но и охрана брачующихся от воздействия злых сил. Дружка или видзысь возглавлял свадебный поезд (*свадьба котыр, свадьба пыкыд*) и имел некоторые отличия в одежде: надетое через плечо полотенце и кушак или красную повязку на рукаве. На Мезени обязательной принадлежностью дружки был посох, украшенный на всю длину лоскутьями из ситца. Этим посохом он расчищал дорогу поезду, отстраняя посторонних, стучал им по полу в доме невесты при обходе стола. Атрибутом дружки могла быть и плеть, которой он хлестал всех, кто якобы мешал двигаться поезду. Второй дружка на Мезени назывался *баля* ("ягненок") или *баяр* ("боярин"). Он шел вслед за первым дружкой и нес солоницу (*соландӧг*) в виде утки.

В свадебном поезде вслед за дружкой выходили крестный жениха, сам жених, крестная и другие родственницы – сватьи, которых на Мезени называли *рогушаяс* ("рогуши") (*Плесовский*, 1968. С. 64). В некоторых местах поезд замыкал особый персонаж *пон бӧж кералысь* ("отрубающий хвост собаке") (*Плесовский*, 1968. С. 79); у коми-пермяков он назывался *киловоз*, или *свакабож* ("хвост свахи") и им обычно был младший брат невесты. Во время венчания этому персонажу следовало караулить постель невесты (*Белицер*, 1958. С. 306). Со стороны невесты за соблюдением всех обязательных церемоний и руководство ими отвечала ее крестная мать. Она представляла невесту во время церемоний (за столом ее место находилось по правую руку от невесты), помогала переодеваться, причитала вместе с ней, мыла ее в бане, выводила к венцу. На верхней Сысоле (с. Шошка) роль крестной матери дублировалась специальным чином *пыртысь-петкӧдысьяс* ("вводящие-выводящие"). Эта роль предназначалась для двух ближайших подруг невесты, которые на протяжении всей свадьбы сопровождали ее всюду и выводили к венцу. В с. Летка во время расчесывания волос рядом с невестой сажали девочку *кӧса кутысь* ("держащая косу"), которой отдавали *гӧлӧведеч* с головы невесты (*Плесовский*, 1968. С. 68).

Брак мог быть заключен в любое время года, за исключением церковных постов, однако свадьбу старались приурочить к зиме – от Крещения до масленицы как более свободному от хозяйственных работ периоду или к весне после Пасхи до начала полевых работ. Это время было удобно как для земледельцев, так и для охотников-промысловиков. При заключении брака учитывалась степень родства будущих жениха и невесты, поскольку запрещались браки между родственниками до шестого колена. Оптимальным возрастом для заключения брака считались 20–25 лет, хотя в памяти стариков еще живы воспоминания о браках в возрасте 16–18 лет и даже более ранних. Браки нередко заключались по любви, но в основном

они строились на хозяйственном расчете. Поэтому родители потенциального жениха старались женить сына как можно раньше, тогда как родители невесты, особенно в маломощных семьях, хотели "попридержать" дочь, поскольку она являлась необходимой рабочей силой. Поэтому случалось, что невеста была старше жениха на 5–6 лет. У коми-пермяков не возбранялось также, если у невесты был ребенок, рожденный вне брака. В целом же на девушках старше по возрасту женились крайне редко.

Традиционная свадьба с приданым у коми начиналась со сватовства *корасьöм*. Невеста для парня, достигшего брачного возраста, подбиралась по предварительному сговору родителей жениха и близких родственников. На семейном совете детально обсуждались те или иные качества невесты, материальное положение ее родителей, величина приданого, которое она принесет в дом. Единственный сын или единственная дочь имели право выбирать пару по своему усмотрению. В сватовстве участвовали ближайшие родственники жениха: его мать и крестная, крестные (отец и мать) жениха, сам жених с крестной матерью и свахой, жених с крестным отцом и др. Сватать ходили вечером или ночью, "чтобы не знали соседи" (Там же. С. 14). Большое значение в церемонии сватовства имели действия магического характера, могущие повлиять на успех предприятия. Так, на верхней Вычегде и в Визинге было принято при входе в сени повалить ступу, приговаривая при этом: "*Невеста, вöрзьы, невеста вöрзьы*" (Невеста, сдвинься, невеста, сдвинься"). В Усть-Илыче ступой стучали в дверь дома девушки. Если не оказывалось ступы, то следовало просто постучать о какой-либо предмет, а, войдя в избу, стукнуть по столу и сесть у окна. Сваты могли также сдвинуть стол на середину комнаты со словами: "Невеста, сдвинься" ("Если стол сдвинется, то и невеста сдвинется"). Находясь в доме, сваты тоже старались выполнять правильные действия. Так, на Мезени сваты не садились, а стояли под матицей; на Летке они должны были пройти по одной половице и садились на лавку напротив дверей; в с. Небдино одна из свах, проходя мимо стола, незаметно проводила черту по углу стола. На успех сватовства можно было рассчитывать, если невесту заставали спящей или во время сватовства удавалось ударить ее по спине (Там же. С. 15).

В ходе сватовства надлежало изъясняться особым языком. Язык церемонии отличался от повседневного иносказательностью и в совокуности с особыми действиями сватов был направлен на успешное завершение предприятия, т.е. по сути являлся магическим. Так, сваха со средней Вычегды объясняла свой приход в дом девушки так: "Я видела оленя и потеряла его из виду, стала идти по следу, и след привел сюда". Слова сватов, как правило, содержат намерение изъять из этого дома самый лучший предмет: "лучшее бревно из красного угла", "самое большое бревно пришли ополовинить", "лучшего человека, лучшую корову, лучшую овцу из хлева пришли взять", "мы ищем корову, указали на ваш дом. Уважите или нет?", "пришли искать поясок и сорочку, которая потерялась, у вас работниц много, не дадите ли работницу?" (Там же. С. 15). У коми-пермяков сват просил оградить себя от ряда враждебных действий со стороны родных невесты: "Пришли сватать, прошу не сердиться, водой не брызгаться, сажей не мараться, остопком (старым лаптем) не кидаться, ожегом не тыкаться. А станем говорить: ваша невеста, мой жених. Давайте-ка родню делать" (*Янович*, 1903. С. 45).

Нередко сватовство имело вид торговой сделки, где сваты называли себя купцами, ищущими хороший товар: "У вас есть дорогой товар, а у нас – богатый купец, просим свой хороший товар продать нам". Сваты расхваливали свой товар: "Ваша невеста хороша, наш жених тоже хороший и пригожий… К нам можно идти, от богатства погибать стали, некуда девать стало. Пойдешь к нам – всю жизнь будешь красоваться; ветра, зимы знать не будешь. Как под разлапистой елью проживешь" (*Плесовский*, 1968. С. 17). Сватов приглашали к самовару, но они садились за стол только после того, как родители невесты давали какой-нибудь знак, что не против предложения сватов ("Если будешь пить чай, то сватовство не удастся"). Если неве-

ста была согласна, то сама выходила к сватам и сообщала ответ. Несогласие она
выражала словами покорности воле родителей или отказом выйти к гостям. Одна-
ко в большинстве случаев с невестой мало считались (Там же. С. 18). Сватовство
редко заканчивалось в один вечер. Как правило, окончательный ответ откладывал-
ся на два–три дня. За это время отец невесты узнавал все о женихе и его хозяйстве
у соседей или же лично приходил смотреть хозяйство жениха. Если сватовство окан-
чивалось благополучно, то назначали день сговора – обычно через два–три дня по-
сле сватовства.

Сговор фактически означал обрядовое оформление достигнутого при сватовст-
ве согласия на брак. На нем договаривались о дне свадьбы, приданом, подарках не-
весты и жениха. Основным обрядовым действием сговора являлось рукобитье, поэ-
тому в большинстве районов он и назывался по этому обряду *кикутом*, *ки ородöм*
("рукобитье"); на Сысоле *лöсьöдчöм* ("сговор"); на Илыче и Нижней Оби *дзоля ки-
кутöм* ("малое рукобитье"); у коми-пермяков наряду с кикутöм зафиксировано на-
звание *свидьшки* в значении "смотрины". После рукобитья девушка уже считалась
просватанной и нарушать свадебный договор было нельзя. В знак того, что девуш-
ка уже просватана, у коми-пермяков Гайнского р-на украшали настенное зеркало
полотенцем с расшитыми концами (*Белицер*, 1958. С. 304). На сговор жених приво-
дил в дом невесты своих родственников, среди которых обязательно присутствова-
ли родители и крестные. У коми-пермяков, по мнению В.Н. Белицер, в старину сам
жених приезжал на рукобитье только в том случае, если его хотела видеть невеста,
в свадебном обряде 1950-х годов присутствие жениха на рукобитье было уже обяза-
тельным; со стороны невесты приглашались родственники и ближайшие подруги
(Там же. С. 303), тогда как у коми-зырян родственников со стороны невесты могли
и не приглашать, а в некоторых местах на рукобитье отсутствовала и сама невеста.
Так, на Лузе невесте в это время предписывалось прятаться (*Плесовский*, 1968.
С.25).

Жених и его родственники привозили с собой вино, у коми-пермяков – рыбный
пирог. Приступая к угощению, отец невесты и жених, помолившись перед иконами,
жали друг другу руки. Отцы жениха и невесты подавали друг другу руки, а матери
будущих супругов их разнимали. На Лузе и верхней Вычегде жали руки, обернув их
рукавами рубах. Там, где на рукобитье присутствовала невеста, били по рукам сами
вступающие в брак, а кто-либо из родственников разнимал им руки. В с. Вольдино
жених и невеста через стол протягивали друг другу платки, а крестная жениха кара-
ваем хлеба разнимала их. Обменявшись платками, жених и невеста выходили из-за
стола и становились напротив друг друга. Невеста кланялась в ноги жениху, он под-
нимал ее и целовал. После этого невеста раздавала подарки *козин* гостям: жениху –
пару рукавиц, обвязанных поясочком, матери жениха – пару рукавиц, крестной же-
ниха – материал на кофту, обвязанный парой шерстяных шнурков для обуви. Жених
брал подарок и давал невесте деньги, после чего садился за стол. Вслед за ним сади-
лись за стол и другие гости (Там же. С. 26). За угощением договаривались, когда не-
веста приедет к родственникам за благословением, а жених с будущим тестем ого-
варивали день свадьбы, который назначался у коми-пермяков на пятый–шестой
день после сговора, а у коми-зырян через одну–две недели. Там, где происходили
свадьбы с калымом, во время сговора устанавливался его размер. В ряде районов
Сысолы и Вычегды родители невесты передавали отцу жениха залог (*попятну*) –
ткань на рубаху, денег до 10 руб. и т.п. У коми-пермяков во время *свидьшек* проис-
ходило обручение жениха и невесты: они обменивались оловянными кольцами.
После этого невеста одаривала родственников жениха полотенцами, а жениха – соб-
ственноручно расшитой разноцветными узорами красной рубашкой. В ответ жених
дарил невесте коты или лапти (*Добротворский*, 1883. С. 558).

Во время сговора родственники жениха производили осмотр приданого и обмер
холста, предназначенного для *козин* ("подарков родственникам жениха"), это назы-
валось *шöрасьöм* ("кройка"). Величина приданого и козина невесты зависела от

степени зажиточности ее родителей, а также от ее личных качеств. От родителей красивой, работящей девушки приданого и козина требовали меньше, чем от девушки некрасивой или имеющей физические недостатки. Самое большое приданое и козин требовали от забеременевших девушек (*Плесовский*, 1968. С. 23). В состав козина входили носильные вещи для родственников жениха: носки, рукавицы, рубахи, сарафаны, женские чулки, полотенца, самотканый холст и т.п. Приданое состояло из денежной части, скотины и земли. Денежная часть была небольшой и редко превышала 100 руб. Обязательной частью приданого являлись корова, две–три овцы, а богатые родители давали за невестой земельный надел и пожню (*Белицер*, 1958. С. 302; *Плесовский*, 1968. С. 21–22).

После сговора и ужина невеста начинала причитать. Жених (дружка) закрывал ее большой шелковой шалью, она садилась между двух окон напротив двери (под полати) и исполняла первое причитание, обращенное к жениху – *пиюр бöрдöм* (плач жениху). У коми-пермяков невеста обращалась к родителям с песней, в которой просила не пропивать ее. В Прилузье очень большое значение в свадебном обряде имело приготовление пива *сур*. Поэтому в с. Объячево, как правило, рукобитье назначали после того, как сварено пиво. В с. Летка от жениха к невесте посылали кого-либо из родственников с бураком пива. Вслед за этим невесте вплетали в косу ленты, принесенные подругами, надевали на голову *гöлöведеч* (узкий ободок из красного материала с основой из бересты, с узорами из бисера), и она садилась причитать (*Плесовский*, 1968. С. 31).

После сговора начинались предсвадебный обход или объезд девушкой своих родственников (на верхней Вычегде *бурсиöм* – "благословение"; на Выми – *ариндзи*), а также предсвадебные посещения невесты молодежью. В первом случае невесту сопровождали подруги, иногда плакальщица. Сначала девушка приходила к крестной, затем к сестре матери и жене брата матери, а затем к другим родственникам по степени родства. Во время посещений исполнялись причитания, которые на Удоре назывались *царевна бöрдöм* ("плач царевны"). Как правило, после угощения невеста садилась у среднего окна, ее накрывали шалью, под эту же шаль заходила крестная и начинала причет, в котором учила невесту, как ей жить замужем. После этого крестная (или другая родственница) благословляла невесту и дарила подарок: материал на кофту, на платье и т.п. (Там же. С. 32). До самого дня свадьбы у невесты гостили парни и девушки. На Вычегде и Сысоле такое угощение молодежи называется *колип, кольпасьöм*. На этих вечерах устраивали хороводы, пели величальные и шуточные песни, плясали. Обычно молодежь оставалась спать у невесты. Летом спали парами в сарае, зимой – в избе на соломе. Жених тоже посещал колипы и ночевал у невесты, хотя в некоторых районах это не было принято. Так, в с. Вольдино пришедшего на колип жениха "пугали", стараясь привязать к его спине ступу, после чего жених убегал (Там же. С. 33). У иньвенских коми-пермяков невесту по вечерам навещал жених и приносил ей подарки, не оставаясь на ночь (*Белицер*, 1958. С. 304). Подруги, гостившие у невесты, шили и готовили приданое. Сама она в это время причитала. Посещающих невесту "опевали", и за это гость должен был заплатить символическую сумму денег, в случае отказа исполнялись специальные причеты-хуления. В эти же дни невеста исполняла причеты-обращения к близким родственникам: отцу, матери, сестре, брату. Практиковалось также и посещение в эти дни кладбища, где невеста прощалась с умершими родственниками.

Основная часть свадебного цикла наступала в день накануне венчания. Он имел названия *каризна* (Объячево, Читаево, Койгородок), *блин сеян рыт* ("вечер с блинами") (Черныш), *рытва* (Ловля, Нощуль), *чунькытшасьöм* ("обручение") (Сысола), *ыджыд ки* ("большое рукобитье"), *вöльнöй уськодöм* (" сбрасывание воли" (Ижма), *вöйпсьöм* ("сговор") (нижняя Вычегда) и др. Суть последнего дня перед свадьбой состояла в прощании невесты со своей девичьей жизнью, родителями, родным домом. Прощание с девичеством представляло собой комплекс обрядовых действий, которые начинались с раннего утра предсвадебного дня и продолжались не-

посредственно до самого момента венчания. В некоторых районах прощание включало некоторые элементы обрядности сговора, поэтому канун свадьбы иногда назывался обручением, или сговором; в с. Усть-Кулом рукобитье происходило в канун свадьбы, а на Ижме первый сговор *дзоля ки* (*кикутöм*), т.е. "малое рукобитье" дублировался вторым *ыджыд ки кикутöм* – "большим рукобитьем". В комплекс прощальных церемоний предсвадебного дня входили баня невесты, приезд жениха с поезжанами в дом невесты, передача ее жениху, совместная трапеза молодых с их родственниками, одаривание жениха и поезжан подарками, причитания невесты, ужин невесты и последний колип, особенностью которого были маскарадные инсценировки.

Вся обрядность каризны, прощания с девичеством, персонифицированными символами которого считаются *ныв вöля* ("девичья воля"), *мича ныв ним* ("красивое девичье имя"), коса, строилась вокруг бани невесты. Там девушке расплетали косу, а девичья воля как бы "смывалась" с ее тела. Поэтому банные обряды проводились или в канун свадьбы, или утром в день венчания. Топили баню младшие братья или сестры невесты, племянники, ее крестная мать, подруги. Баню караулили истопники или маленькие девочки, чтобы исключить возможность порчи. Невеста в это время исполняла причитания о "большой девичьей воле". Жених присылал (или приносил сам) мыло, гребень и ленты. Перед отправлением в баню девушка причетом просила крестную расплести ей косу и в то же время не делать этого. Крестная расплетала косу и причетом же просила девушку не сердиться. Невесте надевали на голову лисью шапку (у коми-пермяков – барашковую), опоясывали сеткой, "чтобы не околдовали" (*Плесовский*, 1968. С. 52). У коми-пермяков перед отправлением в баню невеста испрашивала благословения родителей, после этого мать давала ей белье и пару веников вместе с караваем хлеба (*Добротворский*, 1883). На Летке и Лузе невесту в баню сопровождали ее подруги во главе с крестной, на Вычегде – все девушки и женщины деревни, на Удоре возглавлял процессию *видзысь* – колдун, охраняющий свадьбу, в некоторых прилузских селах одна из провожающих подруг мела дорогу перед процессией. По пути в баню полагалось плясать и петь песни, создавать шум: греметь подносами, различными металлическими предметами, звенеть колокольчиками, на Летке и на Вашке стреляли из ружей. Возле бани невеста исполняла причитание бане, раздавала ленты подругам. В с. Визинга и на Выми невесту впускают в баню после специальной просьбы или чтения молитвы.

В бане невесту мыла крестная, причитальщица, подруги невесты или *пыртысь-петкöдысьяс* ("вводящие-выводящие") (Шошка), причем количество моющихся должно было быть нечетным. Мылась невеста мылом, принесенным женихом. Оно тем самым обретало магическую силу, и невеста хранила его всю жизнь, используя лишь при лечении болезней или при трудных родах. В бане расплеталась коса невесты и исполнялось причитание о косе. Ленту из косы подруги невесты разрезали на части и делили между собой. После мытья невеста надевала новый сарафан, на Ижме и в Зауралье на голову невесты надевали цельную лисью шкуру (Там же. С. 53). Пока невеста мылась, девушки возле бани пели частушки, песни, плясали, звонили в колокольчики, стреляли из ружей (Летка). У коми-пермяков невеста, выйдя из бани, перебрасывала через голову веник, которым парилась, кланялась на четыре стороны и отправлялась домой в сопровождении свиты (*Добротворский*, 1883). По пути из бани домой сопровождающие процессию девушки и женщины пели, на Вашке во главе процессии шел колдун видзысь и нес якобы из бани *мур кок яй*, или *байник яй* – "мясо банника": жареного глухаря, утку, зайца или иную дичь. Возле дома процессию встречали родители с пивом и причитаниями просили войти в дом.

Дома невеста причитала *пывсян бöрдöм* ("причитание бане"); крестная мать расчесывала ей волосы, в это время невеста причитала *мича нима девья красота* ("с красивым именем девичья красота") (*Плесовский*, 1968. С. 54). У коми-пермяков невесту усаживали в передний угол и умывали *суром* (пивом), та вытиралась чистым полотенцем и целовала поочередно подходивших к ней подруг (*Добротворский*, 1883). В с. Жешарт брат невесты приносил на тарелке сделанную из льна косу.

Девушка клала на тарелку деньги и причитала, ударяя косой о колено. Ее подруги садились за стол, а сама она угощала их обедом (*Плесовский*, 1968. С. 54); на Удоре подругам подавали "мясо банника", принесенное видзысем; затем невеста благодарила подруг за растопку бани.

С утра в день каризны в доме жениха и невесты собирались их родственники и молодежь, приносили подарки. В Объячево жених верхом на коне, украшенном лентами и бубенцами, сам объезжал родных и приглашал на каризну (Там же. С. 35). В отдельных местах пока невеста мылась в бане ее подруги ходили в гости к жениху и приглашали его специальной песней "*Чеччы жӧ, чеччы*" ("Вставай же, вставай") (Там же. С. 40). Перед встречей двух сторон предпринимались некоторые меры предосторожности: мать невесты втыкала иголку без ушка в ее воротник и посыпала ей шею солью; то же самое предпринимала мать жениха по отношению к сыну (Там же. С. 42). В д. Тентюково перед отправлением поезжане садились за стол, затем молились перед иконами, жених просил благословения (*бурсиӧм*) у родителей, крестных, родственников, кланяясь им до земли. Благословляющий крестил жениха иконой и хлебом и давал ему денег. К невесте отправлялись для того, чтобы заставить ее плакать ("ныв бӧрддзӧдны") (Там же. С. 39). Первым в дом невесты входил крестный жениха, за ним жених, крестная, а затем все остальные. Жениха и поезжан встречали причетами-хулениями. Гости садились за стол, а невесту уводили в другую комнату для переодевания. Через некоторое время невеста выходила к гостям и садилась рядом с крестной (Объячево). В разных районах невесту после переодевания могли выводить крестная, причитальщица, сам жених, пыртысь-петкӧдысьяс. На место, куда должны были сесть жених с невестой, расстилали шубу шерстью вверх. При передаче невесты жениху в Прилузье крестный жениха читал специальный заговор *зумлӧс*, после чего вступающие в брак пили пиво из одного стакана. Передача закреплялась молением перед образами и совместной трапезой двух сторон (Там же. С. 35).

По ходу трапезы происходил обмен подарками: жених раздавал гостинцы и угощал принесенными пивом и вином, невеста раздавала козин (полотенца). В с. Кибра (ныне Куратово) вначале происходило одаривание: невеста дарила жениху кольцо, затем раздавала козин (рукавицы, платки) гостям. После угощения устраивали так называемый *гыр майкӧм* (букв. "толочь в ступе"). Ступу поднимали на скамейку в куте и остью из нее осыпали присутствующих. Невеста причитала подругам, и каждая из них дарила ей подарок. Затем девушки играли на *чипсанал* – "пан-флейтах", изготовленных из дягиля (Там же. С. 37). В Жешарте плакальщица выводила невесту на середину комнаты, напротив нее становился жених, они трижды кланялись друг другу, целовались и проходили за стол. После трапезы невеста уходила на женскую половину избы, жених покрывал ее шалью, и она причитала ему. Жених садился к ней на колени (Там же. С. 44). На средней Вычегде жених покрывал голову невесты платком, предварительно встряхнув его на три стороны, садился к невесте на колени, целовал ее, затем вставал и проходил на свое место. Подруги девушки почти весь день оплакивали ее, а также исполняли причитания гостям. В ответ же гости давали деньги. Мать невесты одаривала жениха и его родственников (Там же. С. 45). На Вишере девушку благословляют караваем хлеба поочередно отец, мать, братья, сестры. После этого она садится на свое место, жених выходит из из-за стола, садится к ней на колени и прячет голову под платок, которым она закрыта. Затем он занимает свое место за столом, а невеста, прикрытая платком, начинает причитать (Там же. С. 46). На Вашке при передаче невесты повторялись обряды рукобитья: крестная жениха клала на стол рыбные пироги и хлеб, отец невесты и жених "били" по рукам через стол. Невеста причитаниями просила благословения у родственников. Благословляли ее хлебом, который принесли родные жениха. После этого одаривали жениха и его родственников (Там же. С. 47). На Ижме передача невесты проходила в форме обмена подарками (*вежсьӧм*). Жених подходил к невесте и правой ногой слегка наступал на ее правую ногу. Рукой отводил рас-

пущенные волосы невесты с лица за уши, клал ей на рукав подарок, кроме того, дарил золотое кольцо, а та в ответ дарила ему шелковый платок (Там же. С. 48).

Почти повсеместно после трапезы и одаривания поезжане с женихом уходили, а невеста, как правило, продолжала причитания. В некоторых районах практиковались ответные визиты невесты к жениху. Так, в с. Сторожевск и на Вишере она с крестной и родственниками ходила “обмывать жениха” (*жöник киськавны*). Перед отправлением ей посыпали шею солью, втыкали в платье иголку без ушка, в грудь клали бодягу – “чтобы не околдовали”. Процессия подходила к дому жениха с песнями, гостей встречали, угощали вином, пивом, приносили большой рыбный пирог. По возвращении невеста обычно охаивала угощение у жениха (Там же. С. 42). На Ижме и верхней Печоре угощение у жениха называлось *зонорд* (букв. “у парня”) (Там же. С. 49).

Вечером невеста устраивала для молодежи *чöста, ныв ужин* (“девичий ужин”), после которого снова причитала. Затем в избу заносили сено, солому и начинался *колип*. Как правило, на нем “баловались”: заваливали друг друга в солому, пели, плясали. У коми-пермяков во время девичника “женихались”: брат невесты брал одну из стоявших возле дверей девушек и усаживал ее на колени кому-либо из сидящих на лавке парней, затем другую, третью, пока каждый из сидящих парней не получал по девушке. Пары обменивались любезностями, обнимались, затем парень передавал свою девушку соседу, а взамен получал другую (*Добротворский*, 1883. С. 557). На нижней Вычегде на колипе исполнялись различные инсценировки и “ряженья” (*горанясьöм*), в которых играющие надевали маски, рядились нищими, цыганами и т.п. Большой интерес вызывали сложные инсценировки. Популярны были “лечение коня”, “продажа коня”, игрища с “журавлем”, игры с “покойником” и др. (*Плесовский*, 1979. С. 38–39). После колипа подруги невесты оставались ночевать (стерегли, чтобы не отрезали косу), нередко ночевали и парни. В с. Шошка жених и невеста ложились спать вместе; парни и девушки, участвовавшие в колипе, также ложились спать парами (Там же. С. 41).

Следующий после каризны день был началом собственно свадьбы. В целом она продолжалась три дня, но кульминация ее приходилась именно на первый день. Основными моментами его являлись церемония венчания и следующий за ней свадебный пир, как бы обеспечивавшие вступающим в брак официальный статус молодоженов. Эти главные церемонии сопровождались многочисленными обрядовыми действиями, также значительными в общем контексте свадьбы и поэтому неукоснительно выполнявшимися. Следует выделить следующие узловые пункты развития сценария дня свадьбы: приезд жениха в дом невесты, передача невесты жениху, совместная трапеза вступающих в брак и поезжан, выход к венцу и венчание, свадебный пир в доме жениха (невесты), укладывание молодых спать, обрядовые действия после первой брачной ночи.

С утра в доме жениха готовились к отъезду за невестой. Собирались его родственники, из которых составлялся *свадьба пыкöд* (свадебный поезд). В него входили жених со своими крестными родителями. Количество поезжан должно было быть нечетным – “чтобы жених с невестой после свадьбы жили в ладу” (Там же. С. 55). Большое значение придавалось традиционному набору подарков, который включал деньги для тестя, равные сумме затрат на козин “подарки невесты”, платок, материал для кофты и некоторую сумму денег для тещи, менее значимые подарки братьям и сестрам невесты, гребень и зеркало (смотреться при одевании к венцу) для невесты, *черинянь* (рыбный пирог) для плакальщиц, вино для платы за открытие дверей и вино как подарок матери за воспитание дочери. Кроме того, в белый платок заворачивали габанник – солонку-утицу и каравай хлеба (с. Усть-Кулом). На Сысоле жених перед отъездом кланялся всем родным в ноги и его благословляли хлебом и иконой. Этот каравай хлеба также брали с собой (Там же. С. 55). Запрягали лошадей, к дугам обязательно подвязывали колокольчики. У коми-пермяков свадебный поезд богатых крестьян состоял из 9–11 подвод, у более бедных – из трех или даже

из одной. Двое дружек, обвязанных полотенцами, ехали верхом впереди поезда, "большие бояре" – близкие родственники жениха – отправлялись в санях, третий дружка вез в санях пиво и угощение. Тысяцкий и жених ехали вместе. Кроме того, обязательным персонажем коми-пермяцкой свадьбы был колдун, в чьи обязанности, как уже говорилось, входило оберегать молодоженов от сглаза и порчи, а также от злых духов. Замыкал свадебный поезд дальний родственник – *киловоз* (*Белицер*, 1958. С. 305).

В доме невесты с раннего утра возобновлялись пляски и игры. Приходили подруги невесты, приносили подарки: яйцо, деньги и т.п. В с. Вольдино мать будила дочь специальным причитанием. Девушкам, ночевавшим у невесты, а также причитальщицам мать невесты приносила *мур кок нянь* - рыбный пирог и намазанный маслом мягкий хлеб (*Плесовский*, 1968. С. 56). Невеста (иногда вместе с крестной), прикрывшись платком, садилась у среднего окна и начинала причитать. До приезда поезжан в дом невесты от жениха приходили дружки – *видза юöрон волöм* (букв. "приход с благой вестью"). Они приносили мыло, зеркало и гребень для невесты, иногда шаль, сапожки, вино тестю и бурак *чомора* для тещи. В Усть-Куломе с "благой вестью" прибывали крестный жениха и старый дружка, причем последний нес на голове узелок с караваем хлеба и габанником – "солонкой-утицей" (Там же. С. 57). Невеста причитала пришедшим, и они отдавали ей подарки. После этого она передавала им свои подарки жениху: чулки, рукавицы, полотенце, пояс, штаны, рубаху, и те уходили обратно. В некоторых селах рано утром в день свадьбы топили баню для невесты. После бани девушке последний раз заплетали косу. Перед приездом поезжан накрывали столы: на средний стол ставили еду трех сортов, на середину стола клали каравай хлеба, а на него икону. На Удоре до приезда поезжан на полу в избе и в сенях расстилали солому и сено. У зауральских коми сначала оплакивали невесту, а затем родные ее благословляли: невеста кидалась в ноги отцу, он крестил хлебом и иконой над ее головой и поднимал дочь на ноги. Та целовала хлеб и икону. Затем невесту благословляла мать, бабушка, крестные родители. Остальные родственники благословляли без иконы и дарили невесте подарки (Там же. С. 58).

Обязательным моментом свадьбы было запирание дверей перед прибывшим к дому невесты свадебным поездом. Их отворяли лишь после прочтения заговоров (Летка), за бутылку вина, после ответов на загадки и вопросы (Там же. С. 60). У язьвинских коми-пермяков поезжане бросали во двор за ворота мелкие деньги, в некоторых деревнях стреляли из ружей (*Белицер*, 1968. С. 305). Церемония занимала продолжительное время и длилась в некоторых местах до трех часов. В с. Керчомья встречать свадебный поезд в сени выходили отец и мать невесты с хлебом и яндовой пива. Кланялись друг другу и заходили в избу. При входе поезжан невеста пряталась в голбец, "чтобы сердце не испугалось" и выходила после того, как гости рассаживались за столы (*Плесовский*, 1968. С. 61). На верхней Печоре жениха в дом вводила сама невеста, иначе его качали до изнеможения (Там же. С. 62). У коми-пермяков на крыльце с кружками пива в руках встречались сватьи со стороны жениха и невесты. Угощаясь пивом, они старались плеснуть пиво друг на друга. Считалось, чья сватья первая плеснет, тот и будет главным в семье (*Белицер*, 1958. С. 305).

Войдя в дом, поезжане должны были "выкупить" стол у сидящих за ним девушек: угощали их сочнями, пареной репой и пр. Прибывших поезжан встречали причетами-хулениями. Хулениям подвергались как все поезжане, так и сам жених, и продолжалось это до тех пор, пока последний не одаривал невесту. В Усть-Куломе во время причета жених трижды садился на колени к невесте и клал ей деньги (*Плесовский*, 1968. С. 66). В Усть-Ильыче при входе поезжан невесту оплакивали: "Пришли к тебе с железной палкой, железной палкой хотят расколоть твою голову". К невесте приближался крестный жениха и ударял ее по голове железным прутом, "конечно, не сильно" (Там же. С. 67). За одариванием невесты следовали причеты-вос

хваления поезжан, которые после этого садились за стол. У коми-пермяков по приезде поезда невеста с распущенными волосами и в барашковой шапке на голове находилась в кутном углу. Перед выходом к гостям она переодевалась, за пазуху ей клали шерсть и ярушник (*Добротворский*, 1883. С. 561) (по другим сведениям рыбный пирог). Тысяцкий подносил вино родителям невесты, а затем брат последней после небольшого денежного выкупа выводил ее к гостям. После благословения молодых начинался свадебный пир у невесты. У коми-пермяков Юсьвинского р-на после родительского благословения жених и невеста на несколько минут усаживались за стол и сидели молча, потом вставали и отправлялись в церковь (*Белицер*, 1958. С. 306).

У коми-зырян в ходе пира у невесты осуществлялась церемония передачи невесты жениху. На Выми поезжане сначала обходили стол: сначала дружка, тысяцкий, отец, зять жениха, затем крестная жениха, жених, за ним остальные женщины. Обходили стол до тех пор, пока жених не оказывался рядом с невестой, стоящей с крестной и братом под божницей. Брат требовал выкуп и, получив символическую плату, выходил из-за стола. После раздачи подарков родственникам невесты происходил обряд "освящения": крестные жениха и невесты поднимали кверху стаканы с пивом, стуча стаканом о стакан. Потом пиво в стаканах смешивали и подавали родственникам, чтобы все выпили по глотку. Невеста в это время стояла, закрытая шалью *ордöс дöра*. Жених подсовывал под шаль специально принесенный рыбный пирог и снимал ее с головы невесты (*Плесовский*, 1968. С. 62). В Вольдино после охаивания дружек "открывали" лицо невесты, приподнимая платок, которым она прикрывалась. Подходил жених и сыпал ей на подол деньги. В свою очередь мать невесты клала на стол перед женихом пару носков, пару рукавиц, штаны и уходила обратно.

Крестная невесты заявляла жениху, что вещи – отдарок за деньги и забирала деньги с подола невесты. Жених становился спиной к столу, невеста опускалась перед ним на колени и молилась. Затем она вставала, целовалась с женихом и садилась на свое место. Крестная девушки начинала расчесывать ей волосы, а крестный и крестная жениха подносили им тарелку, на которой лежали шелковый платок, мыло, нательный крест и гребень. Расчесывая волосы, крестная невесты вдруг заявляла, что гребень застрял в волосах. Тогда из-за стола вставал дружка и, стуча палкой, подходил к невесте. Прочитав молитву, он вырывал гребень из волос и подавал крестной. Та брала невесту за руки и уводила ее в другую комнату для одевания к венцу. Невесте заплетали косу, она умывалась и ее наряжали для выхода к венцу (Там же. С. 67). В с. Пажга отец с матерью благословляли дочь караваем ржаного хлеба, который потом обменивали на привезенный женихом (Там же. С. 68). Одетую к венцу невесту выводили из другой комнаты крестные родители или другие родственники (при этом они вели ее, держась за конец платка), подводили ее к жениху и отдавали ему конец платка. Таким образом происходила церемония передачи невесты жениху.

После случившегося жених с невестой, держась за концы платка, вслед за дружкой проходили вокруг стола по ходу солнца и садились на шубу, постеленную мехом вверх ("чтоб не голо жить"). В ряде мест при передаче невесты разыгрывалась сцена ее продажи жениху. "Продавал" невесту ее брат, крестные родители или причитальщица. Как правило, продающий требовал с жениха символическую плату за невесту – от нескольких копеек до нескольких рублей, после чего невеста садилась рядом с женихом. На Удоре (Вашка) прежде чем сесть за стол, жених надевал на невесту *сермöд* – "узду" – петлю из шелковой ленты с зашитой в нее монетой. Девушка садилась на скамью, снимала с головы платок, приподнимала ноги и обращалась к жениху с приговором: "Незаузданнную голову зауздай, не оцененную голову оцени". Тот надевал на нее "узду" и дергал за нее. Невеста опускала ноги, а жених присаживался к ней на колени. На Мезени во время "зауздания" невесту приподнимали крестный отец или ее подруги. *Сермöд* здесь – нательный крест на шелковой ленте.

Если жених не успеет "зауздать" невесту, ему придется выставлять бутылку вина. После надевания креста жених с невестой садились на скамью, покрытую шкурой оленя (Там же. С. 74). За трапезой они, как правило, не ели. Перед выходом к венцу их благословляли родственники. В с. Вольдино для этого специально выпекали каравай хлеба, который называли *кыбанник*. К кыбаннику привязывали деревянного петуха, а к петуху – икону. Благословляющие постукивали кыбанником жениха и невесту по голове, а те кланялись им в ноги и целовали икону (Там же. С. 77). Перед выходом к венцу предпринимались некоторые меры предосторожности: невесте в платок втыкали иголку, на поезжан разбрасывали соль, трижды стреляли из ружья, "чтобы бесы (*омöльяс*) испугались" (Там же. С. 78). У коми-пермяков д. Пудьва при выходе невесты к саням ее подруги стегали плеткой жениха. Перед отправлением свадебного поезда в церковь родня последнего выкупала постель невесты у ее матери. Получив деньги, будущая теща отдавала постель тысяцкому. Постель везла в своих санях невеста, а во время венчания ее караулил младший брат невесты, которого называли *свакабöж* ("свахин хвост") (*Белицер*, 1958. С. 306). При выходе к венцу невеста стаскивала со стола скатерть. Брачующиеся садились в сани или телеги порознь, каждый со своими крестными. Родители в церковь, как правило, не ездили.

Войдя в церковь, давали козин священнику: холст на штаны, пару чулок, пару рукавиц, деньги. Под ноги жениха и невесты стелили белый холст, волосы невесты распускали. Священнослужитель клал венцы на головы венчающихся, подносил им церковное вино. Жених с невестой зажигали свечи, и священник трижды обводил их вокруг престола. После этого венчающиеся обменивались кольцами. Женщины уводили невесту, заплетали ей две косы и обвязывали их вокруг головы. На Сысоле волосы новобрачной укладывали *шмаком* – в узел у затылка. На голову надевали клобук, сороку, затем повязывали алым платком (Вашка). На Мезени на голову невесты надевали *юртыр* – хаз из парчи – и повязывали шелковым платком (*Плесовский*, 1968. С. 81–82). У коми-пермяков перемена девичьей прически и надевание головного убора замужней женщины происходили в церковной сторожке сразу после венчания, но чаще всего уже в доме жениха. Невесту уводили в кут, где крестная мать или сваха заплетала ей две косы, укладывала их вокруг головы, потом надевала повойник или моршень, а поверх кокошник или самшуру (*Белицер*, 1958. С. 306). По выходе из церкви у коми-пермяков молодые съедали рыбный пирог (ярушник), который невеста держала за пазухой во время венчания.

После венчания новобрачные садились в одни сани и ехали на свадебный пир в доме жениха, однако в ряде мест они сначала заезжали в дом невесты. Перед приехавшими в дом невесты поезжанами запирали двери и впускали только после традиционных ответов на заданные вопросы. В сенях угощали пивом и хлебом ("чтобы молодые хорошо жили"). Войдя в избу, трижды обходили вокруг стола и только тогда садились. После этого родственники невесты шли в дом жениха приглашать его родных. Во время пира молодых заставляли целоваться. Обычно пир у невесты как бы предварял пир в доме жениха, поэтому длился недолго (в ряде сел пировали у невесты до вечера, а пир у жениха назначали на следующий день). После угощения родители невесты благословляли новобрачных караваем ржаного хлеба и гости начинали выносить приданое невесты: дружка заворачивал в скатерть два стакана, две тарелки, хлеб и солоницу, поезжане брали вещи молодой и складывали в ящик, сворачивали ее постель, подушки, одеяло. Молодая брала с собой и икону, которой ее благословляли родители. С полдороги или уже после приезда в дом жениха дружка возвращался в дом невесты и приглашал ее родных на свадебный пир у жениха (*Плесовский*, 1968. С. 83–84).

Перед приехавшим свадебным поездом запирали двери и открывали только после обещания дружки дать деньги и вино. При входе в избу (в сени) молодых осыпали пухом и ячменным (ржаным) зерном. В некоторых районах (Вашка, Вишера, нижняя Вычегда) молодые входили в дом по взвозу, через сарай. Свекор и свекровь

выходили к молодым в вывернутых наизнанку шубах ("чтобы молодые боялись родителей, как боятся медведей"). Встречали хлебом-солью, благословляли иконой и караваем хлеба; в с. Пыелдино свекровь отдает каравай невесте со словами: "Живи весь век с хлебом и с солью" (Там же. С. 86). Перед тем как сесть за стол, троекратно обходили вокруг него, молодые садились на положенную шерстью вверх шубу или на войлок. За один стол с молодоженами усаживались их крестные родители и родители невесты. После угощения молодая дарила подарки – козин – родственникам мужа.

В качестве угощения на Вычегде во время пира подавали рыбный пирог, студень, мясной суп, жареную рыбу, каши, яичницу, молоко. На Удоре обычным угощением были мясной суп, рыба пяти-шести видов, молоко, каша и кисель из ржаной муки. Во время угощения за столом происходила игра *гогзьӧм* ("гоготание"). Мать или крестный молодого приносили на блюде вареного гуся или утку и соль. Голова гуся подперта щепкой, так что представляется, будто это живой гусь. Гости начинали шуметь, хором кричать: "Гог-гог-гог!" и бросать в гуся кусками хлеба до тех пор, пока его голова не отваливалась. В Коптюге принесенного гуся невеста накрывала платком, а попасть в него разрешалось одному лишь молодожену. После игры молодых уводят на *пӧчӧшнӧй*, а затем молодая развешивает полотенца на стены и раздает козин (Там же. С. 90).

Молодых укладывали спать в голбце (с. Летка, у коми-пермяков д. Пудьва), в другой избе или в сарае. Постель стелили дружки, подруги невесты, родные жениха. Под постель клали поленья, камни. Постель грели *вольпась шонтысьяс* ("постель греющие"): мальчишки, девушки (Усть-Кулом), парень с девушкой (Вольдино). В некоторых местах постель "выкупали": у брата невесты, крестного отца, девушек. Молодых кормили хлебом, кашей, на Летке угощали яйцами (Там же. С. 92). У коми-пермяков дружка приносил молодым рыбный пирог и брагу (*Белицер*, 1958. С. 307). Молодая снимала сапоги с ног мужа, при этом на пол падали деньги: "Научишься сапоги снимать – всегда будут падать деньги". После этого молодая просила пустить ее на постель (*Плесовский*, 1968. С. 91). У коми-пермяков свекровь раздевала молодую, а та, в свою очередь должна была раздеть мужа, показывая тем самым свою покорность (*Белицер*, 1958. С. 307). По материалам Н.А. Рогова середины XIX в., в *гӧбӧч* (подполье) вместе с молодыми и некоторыми из гостей спускался *вежливец* (знахарь, колдун) и дарил им рыбный пирог, который они должны были съесть в знак будущей дружной жизни. Вежливец и сваха присутствовали при раздевании молодых и укладывали их спать, причем первый осматривал предварительно постель и все углы подклети (Там же). Аналогичным образом проходил обряд пӧчӧшнӧй на Вашке: во время пира молодые в сопровождении *видзысь* ("сторожа") и гостей выходили в отдельную комнату. Видзысь укладывал молодых в постель, накрывал их одеялом, трижды ударял плетью и говорил: "Спите спокойно!". В это время всех присутствующих кормили кашей (*Плесовский*, 1968. С. 94).

Утром после первой брачной ночи молодых будили: дружка, видзысь или крестные жениха. Гости мешали молодым умываться, обливали их водой (нижняя Вычегда). У коми-пермяков сразу после пробуждения молодых вели в баню. Молодая раздевала мужа, а дружка обливал молодого сметаной. В свою очередь молодая должна была быстро вытереть его. В Юсьвинском р-не умывание молодых происходило на речке. Молодых к реке сопровождал дружка, неся над головой дугу с колокольчиками. Молодые вытирались одним полотенцем, а другое дарили дружке (*Белицер*, 1958. С. 307). Второй день свадьбы у коми-пермяков назывался "большой стол". Созывалось много гостей, причем стряпать и угощать пришедших гостей помогала молодая. В отдельных районах существовал обычай оповещать о честности невесты: дружка на подносе показывал собравшимся рубашку невесты. Гости на радостях плясали и били горшки. Если девушка до свадьбы не сохранила девственность, то на тещу надевали хомут. Прежде чем сажать молодых за стол, было при-

нято обливать их водой или валять в снегу. Во время "большого стола" гости одаривали невесту деньгами: каждый подходил к дружке, принимал из его рук вино или пиво и клал на поднос деньги. Молодая одаривала свою новую родню. В этот день пировали уже не девушки, а замужние женщины, а дружка привозил приданое невесты. Третий день свадьбы назывался "пирожный стол". Его отмечали преимущественно богатые крестьяне, более бедные ограничивались двумя днями. В этот день молодая разделывала тесто, топила печь и готовила угощение для своих родителей и родственников (Там же. С. 308).

У коми-зырян в это утро молодая спрашивала у свекра и свекрови, как ей их величать в будущем, что ей делать, просила благословения на весь день. На верхней Печоре она приглашала родственников, подруг, соседей помыться с ней в бане, отведать *ичмонь пирӧг* ("пирог снохи"). В других местах этот пирог пекся на второй-третий день свадьбы. Почти повсеместно молодой мешали мести пол, а муж откупался вином или яйцами. Кроме того, молодая с трудом пекла пироги, потому что в них вставляли лучинки, старались скинуть на пол сырые хлеба. В первый после свадьбы день молодая одаривала подарками родственников мужа. С утра готовили столы для пира, на Удоре молодая расстилала на них свои скатерти, развешивала в избе свои полотенца (*Плесовский*, 1968. С. 96). В с. Объячево молодожены снова садились в красный угол. Родственники молодой привозили *козин тылос* ("ящик с подарками"), а ее мужа усаживали на бочку с пивом, затем ставили сначала под матицей, потом рядом с женой. После этого она начинала раздавать подарки свекру, свекрови и всем остальным. После одаривания молодая угощала всех пивом из бочки, на которой качали ее мужа. На Ижме, Удоре, Вычегде в этот день привозили приданое молодой: личные вещи, белье, наряды, одежду, обувь.

Свадьба пывсян ("свадебную баню") топили утром или вечером этого дня или же на третий день свадьбы. В тех местах, где баню топила молодая, молодежь мешала ей топить: заливали водой очаг, запирали молодую в бане; в Усть-Куломе баню топил крестный молодого. Он следил, чтобы баню не "испортили". В Вольдино баню топила свекровь, а молодая несла ей туда козин: материал на кофту. Распарив веник, свекровь трижды хлестала им сноху, а та мылась и затем отдавала подарок. После бани пили принесенное вино и с песнями возвращались обратно. На Мезени и на верхней Печоре молодая мыла мать мужа. После бани, получив благословение свекрови, она становилась "настоящей снохой" (*прамӧй ичмонь*). В других районах в бане мылись молодожены: они обливали друг друга водой – кто раньше обольет, тот и будет главным в семье (с. Усть-Кулом). Веники, которыми они парились, скармливали затем коровам, "чтобы с помощью этих веников не смогли их испортить" (с. Керчомья). Следом за молодыми в бане парились их ближайшие родственники. После свадебной бани и обеда свадебные торжества считались оконченными (Там же. С. 96–97).

Через несколько дней после свадьбы (иногда через две недели) молодожены с близкими родственниками ходили к родителям молодой "есть блины" (*блин сёйны*). На Удоре трапезу у тещи называли *ныв пир* ("девичий пир"), противопоставляя его "пиру у молодого" (*зон пир*), который устраивали через полмесяца после свадьбы. Первый блин предназначался молодому, на последний (на тарелку тещи) он должен был положить деньги – от 20 коп. до 1 руб. Практиковались испытания зятя: на Удоре старались обжечь его руку горячим блином, на Выми он должен был разрезать блин с запеченным в него шпагатом; угощали пирогом, в который запекались лучинки, щепки и т.п., а зятю предстояло съесть его, показав свою "выносливость". Только в некоторых местах зять давал знать теще о девственности ее дочери: складывал блин вчетверо, если та оказывалась девственницей, в противном случае он протыкал пальцем дыру в середине блина, вешал блин на гвоздь (с. Вольдино), бросал блин в лицо теще (Вотча) или начинал есть блин с середины (д. Шошка). В с. Лопыдин после поедания блинов приводили корову и овцу, полученных молодой в приданое (Там же. С. 98).

Окончательное вхождение женщины в семью мужа определялось обрядами, которые совершались в течение первого года после свадьбы. Считалось, что в первый год, примерно до лета, молодая еще тяготеет к своим родителям, поэтому со стороны свекра и свекрови она не получала никакой помощи, кроме еды (Вымь). В первое лето на сенокос она выходила с косой и граблями, полученными в приданое от отца; он же до лета готовил ей новые коты и башмаки. Через год одежду и обувь начинал приобретать для жены муж (с. Усть-Кулом). Переход, как правило, приурочивался к сенокосу и имел различные формы. На верхней Печоре муж при первом выезде на работы избивал жену вицей, т.е. "обламывал жене девичьи рога" (*ныв сюр чегöм*). На Лузе, Летке, Выми в первое лето после свадьбы во время сенокоса, жатвы молодую несколько раз "купали" в реке – вталкивали в воду при стирке белья или закидывали ее платок на дерево. На Лузе теща в первое лето привозила для зятя и его родственников *позтыр караб* ("корабль яиц") – от 50 до 300 штук. На Вашке в первый день сенокоса устраивались соревнования в беге на лугу для молодиц, вышедших замуж в этом году. Прибегавшая первой получала подарок ("некоторые уже беременны, а бегут"). На Вашке и Мезени существовал обычай делать *нетсу*, о чем будет сказано ниже. Во время сенокоса на отдаленных пожнях молодая варила кашу, в которую клали много масла. Ее муж взбирался на ель, обрубал сучья у самой вершины и обвязывал это место берестой или жестью. После этого молодая, обращаясь к каждому из работающих по имени-отчеству, просила отведать кашу (Там же. С. 100–101). Эти обряды как бы отрешали молодую от всего, что пока еще связывало ее с родительским домом, с "девичьей волей". Ими завершался традиционный свадебный цикл у народов коми.

С начала XX в. в сфере брачно-семейных отношений происходят существенные изменения. Мнение родителей перестает быть решающим при выборе супруга, но, разумеется, учитывается большинством молодежи. Уже в 1930–1940-е годы по существу разрушается традиционный свадебный обряд. Постепенно уходят такие обычаи, как сватовство, рукобитье. К концу 1930-х годов полностью исчезает церковная регистрация брака (венчание), что, впрочем, связано не только с распространением атеистических взглядов, но и с тем, что были закрыты все православные храмы. В 1940–1950-е годы несколько храмов открылось, однако обряд венчания не стал массовым. Вплоть до конца 1980-х годов ежегодно совершалось не более 200 венчаний в год. В 1990-е годы, когда изменилось отношение к религии, венчания вновь обрели популярность.

В первой половине 1930-х годов в селе коми еще широко бытовали такие обычаи, как выкуп за невесту, приданое, одаривание невестой родственников жениха. Понятно, что земельные наделы (пашня и сенокосные угодья) в приданое уже не входили. Обычно оно включало скот (очень редко – корову, чаще овец), продукты (картофель и зерно), ту или иную денежную сумму, одежду, мебель, холст и т.д. Сохранение приданого определялось прежде всего тем, что семейное хозяйство продолжало оставаться основным источником доходов сельского населения. В военные годы браки, за редким исключением, заключались без приданого, но в 1950-е годы этот обычай повсеместно восстанавливается. Например, в Прилузье и на Летке "в качестве приданого обычно фигурируют мебель, предметы домашней утвари, одежда и постельные принадлежности", а у коми-ижемцев еще и выделанные оленьи шкуры, малицы, пимы. Сохранялся "обычай дарить дочерям в составе приданого старинные сарафаны, полотенца, скатерти" (Архив КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 48. Л. 117; Д. 140. Л. 57). Однако приданое перестает быть обязательным условием брака. По существу приданым называли добровольный подарок родителей к свадьбе. В таком виде он продолжал существовать и в последующие десятилетия (в настоящее время главным образом дарят деньги, мебель, предметы домашнего обихода). Причем такое "приданое" поступает не в семью мужа, а является собственностью молодой семьи.

Обычай одаривания невестой жениха и его родителей сохранялся до 1950-х годов. В состав козина, как правило, входили предметы одежды. В настоящее время этот обычай полностью исчез. Выкуп за невесту бытует в коми селах до сих пор. Родственники преграждают жениху путь в дом, когда он приходит за невестой перед бракосочетанием, а жених "откупается" от них небольшой суммой денег или несколькими бутылками водки. Разумеется, ныне этот обычай не имеет никакой экономической подоплеки.

ПОХОРОНЫ И ПОМИНКИ

По народным верованиям коми, у каждого человека имеется две души. Поскольку первая (*лов*) отождествляется с дыханием, то обычно считается, что душа-дыхание находится в груди. Именно по прекращению дыхания коми определяют момент смерти. У постели умирающего собираются родственники, чтобы увидеть *лов петӧм* ("исход души"), как правило, ассоциирующийся с последним выдохом человека. Проверив зеркалом или гладким металлическим предметом отсутствие дыхания, родственники укладывают покойника согласно правилам и закрывают ему глаза и рот. После смерти человека лов отождествляется с личностью усопшего, который, по одним версиям, отправляется в *Мӧдаръюгыд* ("Тот свет"), часто воспринимаемый как ад или рай в соответствии с христианскими представлениями. По другим версиям, лов умершего существует в мире, параллельном миру людей, и может так или иначе общаться с душами живых: в видениях, во сне, появляясь в виде животных и т.д.

Второй душой у коми считается *орт*, *орд* ("душа-тень, двойник человека"). Она появляется у человека в момент его рождения и в течение всей жизни невидимо сопровождает его вплоть до смертного часа, о котором подает знак близким человека или ему самому. Знаком смерти может быть видимость орт – он является родственникам человека, которому предстоит умереть. Видимый орт – это человек в своей смертной ипостаси, поэтому нередко он показывает, каким образом произойдет смерть: если человек должен застрелиться, то его орт показывается стреляющимся, при этом свидетели якобы слышат хлопок выстрела. Часто видимый орт просто занимается обычными делами: колет дрова, качает колыбель, прядет и т.п. Орт может быть опасен для наблюдателя. К примеру, если долго смотреть на него в образе прядущей женщины, то он способен проткнуть глаз веретеном.

Огненный поток из горящей смолы, которую коми называют *сир ю* ("смоляная река"), *сир биа ю* ("смоляного огня река"), *биа ю* ("огненная река"), *пӧсь ю* ("горячая река"), *сир ты* ("смоляное озеро"), отделяет мир живых от мира мертвых, этот свет от того света. Это первое препятствие на пути души умершего в иной мир. Переправа через смоляную реку – сложное дело, особенно для душ грешников. Переход через огненный поток совершается в зависимости от тяжести грехов: по широкому железному мосту, шаткому бревну, тонкой жердочке или тоненькой паутине. Для переправы использовались полотенца, куски холста, половики-дорожки, на которых гроб с телом покойного опускается в могилу, поэтому у коми не было принято брать для этой цели веревки – "путь на тот свет будет слишком узким".

Второе препятствие на пути на тот свет у умерших – высокая крутая гора, непреодолимость которой подчеркивается такими ее характеристиками, как крутизна, твердость и скользкость. Непременные условия успешного подъема на гору – это безгрешная жизнь и железные ногти, в которые якобы превращаются собранные за всю жизнь и взятые в загробный путь ногти, поэтому остриженные ногти не выбрасывались, а хранились в особом месте, чтобы после смерти родственники положили их в гроб (*Налимов*, 1907. С. 7; *Лимеров*, 1998. С. 27).

Так или иначе, души умерших попадают в свою последнюю обитель, в загробный мир, образ которого неразрывно связан с комплексом представлений о смерти и о посмертном существовании человека. Мифологические представления коми о

местонахождении того света противоречивы. Некоторые коми считают, что он отделен от мира живых реальным географическим пространством и представляет собой далекую обитель предков на севере, куда умершие совершают долгое путешествие, пересекая непроходимые горы, леса и реки. Согласно другим версиям, мир мертвых и духов невидим для людей, но находится в географическом пространстве живых, поэтому умершие принимают непосредственное участие в делах живых: помогают (или вредят) в охоте, рыболовстве, при земледельческих работах и т.п. На двойственность сведений о загробном мире обращали внимание уже первые его исследователи. В связи с этим В.П. Налимов предполагал, что умершие находятся среди живых до тех пор, пока их поминают, а затем отправляются на некую “другую планету” (*Налимов*, 1907. С. 6).

По мифам коми, первоначально единственное место обитания душ умерших – это нижний мир, находившийся под водой. Представление о подводном расположении нижнего мира явно восходит к представлениям о первоначальном хаосе, являвшем собой безбрежную водную стихию, на поверхности которой была создана земля, т.е. в самом мифологическом низу. Преисподняя, по представлениям коми, возникла в мифологическое время, в период первотворения, в ходе борьбы между демиургами. Возникновение “нижнего” космического уровня как равноправного “верхнему” объясняется в мифологии рядом версий. По одной из них, низвергнутый с небес “темный” демиург Омöль уходит в нижний мир через отверстие от забитого колышка. По другой версии, ад появился после того, как Ен закопал в землю глиняные горшки, в которых находились Омöль и его помощники. По третьей, после того, как Ен проклял первую женщину, убившую по совету Омöля 12 своих дочерей, она провалилась в преисподнюю и стала Смертью, а ее дочери – духами болезней. По четвертой версии, мифические первопредки коми (*чудь*) погребли себя в земле или ушли под землю и тем самым открыли “нижний мир” и стали первыми умершими.

Рай в фольклорных текстах часто размещается на небесах и представляет собой замкнутое пространство, поскольку имеет врата. Согласно поверьям, лишь в период Пасхальной недели и на Вознесение райские врата открыты для душ усопших. В устной традиции коми-зырян до настоящего времени бытуют тексты, описывающие путешествие в рай, в ходе которого человеку показывается (или определяется) место, уготованное ему в ином мире.

Тема путешествия на тот свет широко распространена в самых разных жанрах фольклора коми. Прежде всего это касается текстов волшебных сказок, содержанием которых является путешествие на тот свет, предшествующее женитьбе героя. К известным сказочным образам того света относятся море, река, лес, гора, луг; нередко “чудесный мир” находится под землей, под водой.

Погребальный ритуал коми (*дзебöм* < *дзебны* “прятать”, *гуалöм* < *гу* “яма”) представляет собой один из наиболее сложных ритуальных комплексов, формирующийся на основе магических действий, вещественных атрибутов, пищи, словесных текстов и связанный с целым рядом общественных отношений, обрядов и верований. Ритуал похорон, как правило, подразделяется на три этапа: подготовка к смерти, действия, направленные на подготовку покойника в дорогу, непосредственно похороны.

Среди коми заранее готовились к смерти староверы, которые еще при жизни хранили на чердаке гроб и могильный крест. Впрочем, и нестароверы, – как правило, пожилые люди, – готовили себе материал на гроб и крест, имели *кулан паськöм* (“погребальная одежда”, букв. “одежда для смерти”), или, по крайней мере, они заранее указывали родственникам, во что их следовало одеть после смерти. Часто при жизни человек называл тех, кого нужно пригласить обмывать, делать гроб, копать могилу, указывал, кому что следует подарить из его вещей. По материалам полевых исследований, еще в начале XX в. в погребальном обряде коми использовались белые одежды: саван, рубаха, штаны. Погребальная одежда шилась обрат-

ным швом, без узлов, при шитье старались обходиться без ножниц и ножа. На ноги покойника надевали *коты* – кожаную невысокую обувь. Перед исходом души умирающему давали выпить воды и прощались с ним. В некоторых местах чашку с водой ставили на печку или у изголовья умирающего, "чтобы душа после смерти могла умыться".

Сразу после смерти человека в доме завешивают зеркала, окна, самовары, иконы, все предметы, которые имеют блестящие поверхности, "чтобы в них не остались глаза покойного". Обмывают покойника соседи: мужчины – мужчину, женщины – женщину. Обмывальщиков должно быть нечетное число. Родственников, особенно прямых, а тем более родителей нельзя обмывать, но допускается обмывание супруга. До изготовления гроба умершего укладывали на лавку ногами к образам, подстелив холст (простыню). У изголовья ставили свечку, воткнутую в ломоть хлеба или в выпечку, рядом – стакан с чаем, накрытый надломленной шанежкой. После того как укладывали покойного, пели "Святый Боже...".

Гроб и крест из еловых или сосновых досок сколачивали дальние родственники и соседи. На Удоре в прошлом в гробу на уровне лица делали отверстие, "чтобы покойнику было светло", позже окошечко стали очерчивать ножом. На верхней Вашке его очерчивали изнутри. По данным А.С. Сидорова, обычай делать отверстие в крышке гроба раньше был распространен и среди других коми-зырян и коми-пермяков (*Сидоров*, 1928. С. 190). В литературе есть сведения и о долбленых гробах. Одежду, в которой человек умер, мочалку, половик, на котором его обмывали, сжигают вместе со стружками от гроба или кидают в могилу под гроб. Вымские и печорские коми зимой выносили мусор, оставшийся после похорон, на реку, а весной с началом ледохода выходили на берег провожать с причитаниями. Занеся в дом готовый гроб, устилают его днище березовыми вениками (целыми или разрубленными) или листьями от нечетного числа веников. На веники настилают холст и простыню. Под голову умершего подкладывают подушку – рассыпанные веники, завернутые в холстину. Мастеровым людям в гроб раньше клали инструменты. Широко был распространен обычай класть в гроб еду, питье, вино, посуду. Поскольку считалось, что умерший сохраняет на том свете свои физические недостатки, то хромому клали палку, плохо видящему – очки и т.д. Детей часто хоронили с игрушками в гробу.

В доме гроб с покойником находится три световых дня, за которые все родственники должны с ним проститься. С пустыми руками они не приходят, приносят съестное, в основном выпечку, рыбу, мясо. По ночам рядом с умершим сидят родственники. В течение трех дней его оплакивают родственницы. Плакальщиц специально не приглашали. Если и были профессиональные плакальщицы, то они приходили сами, но только к тем, кого считали нужным оплакать. Во многих селах с первого дня приглашали людей, читавших молитвы.

В последний день, когда покойник еще лежит дома, дальние родственники-мужчины с утра идут рыть могилу. Прямые родственники к рытью могилы, особенно для родителей, не допускаются. После того как могила готова, мужчины ждут гроб с покойником у могилы, распивают бутылку спиртного, поминая умершего добрым словом. В некоторых местах могильщики сами идут в дом за покойником. Если вырытая могила остается без присмотра, в ней обязательно оставляют *вуджöр* ("теньоберег") – топор или лопату – в углу, доски крест-накрест сверху, чтобы ее не заняли нечистые. Во многих селах дно могилы устилают еловым лапником.

Выносят гроб ближе к полудню, чтобы успеть с похоронами за световой день. Перед выносом оплакивают умершего, обходят гроб по ходу солнца, затем выносят крышку гроба и покойного – ногами вперед. На улице внутри ограды ставят гроб на два табурета (два чурбака) ногами на юго-запад (на восток, юг) или вдоль дороги, лицом в противоположную сторону от кладбища. Вымские, сысольские, нижневычегодские коми до недавнего времени выносили гроб через взвоз (бревенчатый настил, по которому поднимали в сарай сено) (*Терюков*, 1983. С. 29). Для того чтобы

Рис. 28. Кладбище д. Адак Интинского р-на Республики Коми. Фото В.А. Семенова. 1985 г.

обезопасить себя, родственников и исключить новые смерти, у коми существовало множество магических приемов.

Проститься с покойником приходят многие (не пускают только беременных женщин), но провожают не все; старые, немощные, а также те, кого попросили готовить поминальную трапезу, дойдя до калитки, остаются за оградой, некоторые идут до конца села. Родственники же следуют до кладбища, располагающегося чаще всего за рекой или ручьем в двух-трех километрах. Плакальщицы садятся в сани с гробом и причитают до самого кладбища. Никому не разрешают обгонять процессию или переходить дорогу.

Дойдя до места, "покупали" могилу, кидая в нее медные монеты, гроб ставили на поперечины над могилой, слева приставляли крышку, справа подходили прощаться. Прощаясь, шли по ходу солнца, со стороны ног. Каждый прикладывал руку к груди покойного, целовал в лоб и произносил: "Прости-благослови, *шонъян* (покойный, букв. "теплящийся")". Простившись, оплакивали в последний раз. Гроб закрывали и опускали на двух холстинах (полотенцах, половиках). Холсты отдавали близким людям или многодетным, неимущим целиком, не разрезая, «иначе покойный не сможет перебраться через *сир ю* – "смоляную реку"». На гроб настилали бересту (непременный атрибут этой части обряда) или оборачивали его берестой. Часто над гробом делали *йирк* ("потолок") из досок, после чего присутствующие бросали горсть земли в могилу. В ногах ставили крест. На Печоре, Удоре нередко делали также надгробные срубные сооружения.

Основная цель поминок (*казьтывлӧм*, от *казьтывны* – "вспоминать, поминать") – обеспечение благополучия живым и помощи со стороны умерших. В основе поминальных обрядов лежат, с одной стороны, представления о бессмертии души, а, с другой, о продолжении земных отношений в потустороннем мире. Поминки логически продолжают похоронные обряды и составляют вместе с ними единый

цикл погребально-поминальной обрядности. Поминки непосредственно после похорон завершают похороны. Они посвящаются одному умершему или бывают общими, когда поминают предков вообще. На поминальные обеды коми приглашают не только ближайших родственников, соседей, но и лиц, которые были связаны с умершим дружескими связями, обмывальщиков, гробовщиков, могильщиков. Считается, что за невнимание к этим лицам усопший жестоко наказывает своих родственников. Раньше в погостах приглашался весь церковный причт; обязательным участником поминок был нищий. Впрочем, любой человек может придти на поминки, его сажают за стол наряду с другими гостями (Там же. С. 27). Поминальными у коми считаются 3-й день, совпадавший с поминками после похорон, 6-й (7-й), 9-й, у ижемских коми также 20-й, 40-й дни. Все дни кроме 40-го отмечаются обычно только утренней трапезой, во время которой приглашают умершего к столу (*вошйӧдӧны*). На 9-й день собираются, ставят свечку как на похоронах, поют "Святый Боже…", посещают кладбище.

Структурно поминки состоят из нескольких обрядовых действий. Утром в день поминок обязательно окуривают дом, для чего в плошку с тлеющими углями, взятыми из печи, где пекут в это время хлеб, бросают немного смолы-живицы, веточку можжевельника и окуривают все комнаты. У некоторых групп коми в поминальное утро топят баню, в которой моются обмывальщики и те, кто сжигал щепки от гроба и одежду покойного. В баню приглашают и душу умершего, обращаясь в сторону кладбища. Ранее в погостах, где стояли храмы и где не придерживались старой веры, священник с утра совершал панихиду и освящал поминальную пищу. Во все поминальные дни принято посещать кладбище. Завершающая часть поминок – угощение после посещения кладбища. Стол к приходу родственников накрывают соседки или домашние. Перед трапезой кадят или окуривают комнату. Во главе стола в красном углу ставят чашку и миску для умершего. Приглашают его откушать со всеми. Садятся в определенном порядке. На стол подают разные блюда, но обязательными считаются *черинянь* ("рыбник"), *азя шыд* (кислый суп типа рассольника с перловой крупой), *кутя* (сладкая каша, не обязательно из риса, могла быть и пшеничной), *чомӧр* (каша из толокна или ячменной муки на масле), *шыдӧса нянь* (ржаные пироги с ячневой начинкой) и различная выпечка.

Самое важное значение придается у коми сороковинам. В течение 40 дней покойного ежеутренне поминают "новопреставленным" (раньше каждый день отпевали в церкви), посещают могилу, просеивают на нее освященную землю. Считается, что в течение 40 дней душа умершего ходит по земле и находится рядом с родными, а затем уходит из дома. На 40-й день "всё делают как на похоронах". В с. Усть-Нем садятся за стол, поминают, затем встав из-за стола, выходят в сени, напевая "Святый Боже…" После этого отдают полотенце с иголкой с божницы, чашку с блюдцем, пачку чая и тарелку с выпечкой неимущим. При этом крестятся, кланяются на четыре стороны. В других верхневычегодских селах до трапезы *лыддьысьысь* ("читающий") окуривает дом ладаном, подходит к красному углу и, стоя возле стола лицом к красному углу, трижды читает "Отче наш" и "Иже херувимы". На конец стола, ближнего к красному углу, кладут тарелку с выпечкой, бутылкой водки, пачкой чая и конфетами, накрытую *лов чышкӧд* ("души полотенце") – полотенцем, оставляемым для покойника на божнице. В красном углу ставят стакан с чаем и надломленным хлебом, в который втыкают свечку. По окончании трапезы все трижды обходят стол по ходу солнца с пением "Святый Боже…" и после каждого круга целуют образок.

Нижневычегодские коми провожают специально избираемого заместителя покойника, которому дают в руки туесок с пивом (*сур*), выпечку, накрывают все это лов чышкӧд, затем с плачем, поцелуями, поклонами и причитаниями выводят из избы через взвоз. При этом заместитель должен молчать и кланяться в ответ. Сысольские коми ставят обмывальщицу на голову корзину с пирогами и ярушниками, прикрытую холстом или полотенцем, дают в левую руку туесок с пивом, затем все на-

чиная с хозяина, подходят к нему и кланяются в ноги, после чего двое наиболее близких к умершему людей берут обмывальщика под руки и выводят через взвоз. В некоторых местах лов чышкӧд вывешивают в открытое *гӧрд ӧшинь* ("красное окно") – окно возле красного угла. Считается, что по нему спускается на улицу душа умершего. Позже полотенце вместе с пивом и едой отдавали священнику или нищему, а теперь тем кто живет победнее. У ижемских коми ставят возле красного окна небольшую елочку, по которой в окно якобы выходит душа умершего.

Следующие индивидуальные поминки проводят на годовщину, у нижневычегодцев отмечают еще и полгода. Затем поминают по общему списку (*поминальнику*) по родительским дням, на Пасху и Троицу. Из шести родительских суббот коми отмечали четыре: Мясопустную (за 56 дней до Пасхи), Троицкую (суббота в седьмую послепасхальную неделю), Покровскую (Покров – 14 окт. ст.ст.) и Дмитриевскую (суббота между днем св. Луки – 18 окт. ст. ст. и днем вмч. Дмитрия Солунского – 26 окт. ст.ст.). Обычно такие поминки проходили и проходят скромнее: в них участвуют только близкие родственники. При посещении кладбища сыплют зерно на могилы, крошат яйца, льют пиво и водку. На Троицу принято втыкать в могильный холм березовые ветки.

Кроме того, у коми совершались поминки в зависимости от ситуации, чаще всего в случае "находа покойников на дом", которым объясняли повальные болезни домашних, падеж скота, *кажитчӧм* (странные явления, происходящие в доме). В таких случаях считалось, что умершие предки (к.-з. *рӧдительяс*, к.-п. *важжес*) недовольны поведением родичей. Так называемые ситуативные поминки совершают и тогда, когда покойник является во сне и жалуется, что его мучает жажда, у него мерзнут ноги, руки, тело, голова или он не может на том свете сделать что-либо из-за того, что нет топора, ружья и т.д. Подобные жалобы объясняют тем, что умирающему перед смертью не дали чашку воды или, раздавая вещи покойного, кого-то обделили.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ

Объектом поминальных обрядов у коми были умершие предки, которых коми-зыряне называли *важ йӧз* ("старые люди") (от *важ* – "старые, древние" и *йӧз* – "люди"), *важйӧс* ("старые"), коми-пермяки – *важйес* ("старые, древние"). *Важ йӧз* – общее название умерших предков, чаще так называют своих, родовых предков, родителей, реже – предков народа в целом или древних людей вообще.

По представлениям коми, родители после смерти проживают на том свете (*мӧдаръюгыд*), но при этом незримо присутствуют рядом с живыми потомками, интересуются их делами и выражают свое отношение к делам живых, являясь им во сне или проявляя свое присутствие какими-либо знаками. К родителям у коми принято обращаться за помощью и советом в трудной ситуации, угощать их, общаться как с живыми. Существует множество обрядовых и бытовых ситуаций, когда считается необходимым поминать и угощать предков-покойников. Распространенный у коми обряд преломления хлеба заключался в том, что первый вынутый из печи хлеб посвящался умершим; рекомендовалось преломить его, прочитать молитву, пригласить покойников словами: "*Вошйӧ-сибӧдчӧ, муса рӧдительяс*" ("Придите-попробуйте, дорогие родители"), причем, все умершие данной семьи перечислялись поименно. После этого хлеб клали на специальную полочку под образами.

Особые поминки родителей на кладбище и дома устраивают в родительские (обычно субботние) дни, приуроченные к православным праздникам (Пасха, Троица и др.). На обрядовые совместные трапезы (по случаю окончания жатвы, уборки урожая, охоты и т.д.) обязательно приглашали предков. Их звали не только к праздничному столу или обрядовой трапезе, но и к каждому завтраку, к свежему хлебу, к спиртному, к свежему чаю традиционной формулой: "*Вошйӧй-сибӧдчӧй, рӧдительяс*" ("Приступайте-придвигайтесь, родители"). При этом существуют запреты

на приглашение к ужину ночью, в некоторых местах после обеда, так как считается, что к вечернему или ночному столу могут прийти только заложные покойники и нечистые духи.

В поминальной обрядности предусматриваются особые кормления птиц, для которых на могилах поминаемых рассыпают зерно или же кладут зерно в специальные кормушки над могилой. У ижемских коми в намогильном памятнике делается специальное отверстие для души-птицы. По представлениям летских коми, после погребения душа в виде птицы прилетает в прежний дом, где для нее ставят тарелку с зерном. Кроме того, имеют место и некоторые конкретные орнитоморфные персонификации умерших. Так, у коми-пермяков во время праздника "встреча трясогузок" под птицами, прилетавшими с юга на родину, подразумевались предки. В похоронной обрядности начала века остатки намогильной поминальной трапезы отдавали собакам и воронам, при этом предполагалось, что пища таким образом попадает непосредственно к умершему.

Прекращение ритуальных отправлений могло вызывать кару со стороны умершего, в результате которой человек или домашние животные заболевали. Для того чтобы выяснить, кто из умерших был причиной болезни, коми прибегали к особому гаданию, которое коми-зыряне называли *чер ӧшлан-кӧртлан*, а коми-пермяки – *чер ӧшван* ("подвешивание топора"). Гадание заключалось в следующем: перед устьем печи подвешивали топор, привязав его к хлебной лопате, затем начинали перечислять имена умерших. При произнесении того или иного имени топор начинал раскачиваться и тогда становилось ясно, кто наслал напасть, обидевшись за невнимание к нему со стороны живых родственников. Выяснив таким образом имя родителя, устраивали ему жертвоприношение или поминальный обед (*Грибова*, 1964). У коми еще не так давно иногда заключались договоры между подругами, супругами, друзьями о том, что тот, кто умрет раньше, явится живому в сновидении и расскажет о загробной жизни (*Шарапов*, 1997. С. 227).

Некоторые из верхневычегодских и ижемских коми сообщали, что им покровительствуют родители, являясь в трудных ситуациях или накануне каких-то перемен. Чаще всего в числе покровителей называют прямых предков до четвертого колена (прадеда, родителей и др.) или теток, дядьев, благосклонностью которых пользовались при их жизни. Живые могут посещать тот свет и встречаться с умершими родственниками в сновидении. При этом сновидцу следует соблюдать ряд рекомендаций: нельзя есть пищу, которую предлагают умершие, целовать умерших, пожимать им руки и т.п.

ГЛАВА 6

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

НАРОДНЫЕ ВРАЧЕВАТЕЛИ

До образования в 1869 г. земства сельское население Коми края фактически было лишено квалифицированной медицинской помощи. В Усть-Сысольском и Яренском уездах имелось по одной больнице, в штате которых состояло по одному врачу. В Печорском у. стационарные лечебные учереждения вообще отсутствовали.

Земство создало более эффективные формы медицинского обслуживания населения, заменив разъездную систему на стационарную, расширив оказание специализированной помощи. К 1913 г. на территории края были организованы 12 врачебных участков, открыты новые больницы, аптечный склад, фельдшерская школа, сформированы противоэпидемические отряды. Однако несмотря на усилия земства, сеть лечебных заведений развивалась слабо и неравномерно, на их содержание не хватало денежных средств и медикаментов, постоянно ощущалась нехватка квалифицированных кадров, особенно врачей.

С 1914 г. в связи с первой мировой войной и последующими социальными потрясениями уровень медицинского обслуживания значительно снизился, и на протяжении первой трети века существенных положительных сдвигов в области здравоохранения не наблюдалось.

При таком уровне развития государственного здравоохранения естественно, что народное врачевание было основной формой лечебной помощи населению, и медицинская культура коми в конце XIX – первой трети XX в. определялась знаниями, базирующимися на устной традиции и восходящими к народному опыту.

Всему населению и в большей степени пожилым женщинам, вырастившим много детей, охотникам, лучше знавшим природу и вынужденным зачастую лечиться вдали от дома, были хорошо известны разнообразные лечебные средства растительного, животного и минерального происхождения, а также элементарные навыки профилактики и лечения заболеваний, приемы ухода за больными.

Кроме того, в каждой деревне имелись опытные люди, обладающие специальными, в том числе религиозно-магическими знаниями, полученными по наследству и сохранявшимися в тайне. Условно их можно разделить на две группы: первая – это костоправы, повитухи, травницы, занимавшиеся преимущественно оказанием конкретной медицинской помощи, и вторая – это знахари, колдуны, в практике которых существенное место занимали религиозно-магические обряды и к которым обращались в случае болезней, вызванных, по народным представлениям, действием сверхъестественных сил и неизлечимых обычными средствами.

Костоправы (*веськӧдчысь, нӧйтчысь < веськӧдны* "править", *нӧйтны* "бить", *нӧйтны сяммысь* "умеющий вправлять", *зырасьысь < зыравны* "растирать, массировать") и повитухи (*бабитчысь, гӧгинь* "пуповая бабка") нередко сопровождали свои действия заговорами, магическими обрядами, но в целом опирались в своей практике на рациональные знания и навыки, полученные в процессе обучения или приобретенные на личном опыте. При помощи массажей, наложения фиксирующих повязок, применения различных лекарственных средств природного происхождения они достигали положительных результатов в довольно сложных случаях при лечении ушибов, вывихов, переломов, опущения внутренних органов, головных болей, при оказании помощи роженицам.

До сегодняшнего дня обращает на себя внимание наличие большого числа опытных костоправов, вплоть до лекарей узкой специализации у северных коми –

ижемцев. Условия оленеводческого быта с высоким уровнем травматизма, отдаленностью от населенных пунктов при кочевках требовали от каждого оленевода умения оказать срочную медицинскую помощь. А повседневная ветеринарная практика обеспечивала накопление необходимых знаний в области анатомии и способствовала формированию соответствующих приемов и методов лечения.

Особое положение в традиционном обществе занимали знахари – лица, способные, по народным представлениям, устанавливать контакты со сверхъестественным миром. Среди них имелись специалисты не только в медицине, но и в различных областях хозяйственной деятельности (особенно плотницком и кузнечном деле, охоте). И функции их были разнообразны: обеспечение удачи в промыслах и строительстве, поиски пропавших вещей и толкование снов, предсказание будущего и излечение болезней. Часто знахари выступали в роли руководителей обрядов, блюстителей норм традиционной морали, во многом определяя духовную жизнь традиционного общества.

Общее, наиболее распространенное название для этих лиц – *тӧдысь* (< *тӧдны* "знать, узнать, отгадать"). В то же время существовали термины, характеризующие и определенные стороны их деятельности. В фольклорных текстах чаще упоминается *тун* (< *тунавны* "предвещать, ворожить, гадать"). Для обозначения знахарей, занимавшихся лечением болезней, употребляли несколько описательных терминов. Для районов Вычегды, верхней Печоры, Удоры характерен термин *пывсьӧдчысь* (< *пывсьӧдны* "парить, выпарить", *пывсьӧдчыны* "лечить в бане"), широкое бытование которого связано с представлениями о бане как наилучшем, а нередко и единственно возможном месте проведения магических обрядов, направленных на очищение от порчи.

Знахари в соответствии с силой своего могущества располагались в своеобразной иерархии. Одни из них просто обладали знанием правил, по которым можно обратиться за помощью к потусторонним силам, способов, которыми можно нейтрализовать их вредоносное влияние. Они, по мнению информаторов, были обычными людьми, выделявшимися из общей массы деревенского населения лишь суммой знаний. Сохраняя особое положение в качестве посредников между миром людей и миром духов, эти знахари в обыденной жизни мало чем отличались от односельчан: они вели хозяйство, участвовали в промыслах и, как правило, являлись людьми общительными и доброжелательными. Большинство из них не скрывало своих занятий магическим врачеванием.

Могущество других объяснялось их приобщенностью к миру духов. Таковы тӧдысь, *еретник, кӧлдун, тшыкӧдчысь*, фольклорный тун. Считалось, что знания и сила получены этими знахарями непосредственно от духов или добыты в сверхъестественном мире. Являясь, по народным верованиям, представителями иного мира в мире людей, они могли не подчиняться законам человеческого бытия и использовать сверхъестественные способности как на пользу, так и во вред. Поэтому их возможности нерегламентированных контактов с иным миром часто оценивались коллективом резко отрицательно. Нередко складывалась такая ситуация, что об одном и том же человеке в селе говорили как о добром знахаре, помогающем людям, так и о злом колдуне, насылающем болезни. К последним обычно причисляли лиц одиноких, замкнутых, со странностями в поведении, физической ущербностью (хромота, слепота, т.е. черты, которыми маркировались представители иного мира). Убеждение в том, что тяжелые формы "порчи" может излечить только сам колдун, приводило в прошлом к серьезным конфликтам, когда предполагаемого виновника болезни под угрозой расправы заставляли устранять результат его вредоносной деятельности. Известны и трагические случаи, когда подозреваемого в колдовстве убивали.

Согласно преданиям, посвящение в знахари сопровождалось особыми ритуалами. Преемник, как правило, выбирался среди родственников не моложе 9 лет, что связывалось с фактом выпадения молочных и вырастания постоянных зубов, без

которых колдун теряет свое могущество. Посвящаемый отрекался в лесу от христианского бога, расстреливая из ружья причастие. Затем учитель вел его в полночь в баню. Туда приходила красная собака и отрыгивала на пол пищу, которую посвящаемый должен был вылизать. После этого начиналось обучение. По другим сведениям, для приобретения колдовской силы было необходимо найти черную кошку и опустить ее в полночь в бане в кипящую воду. В это время в окне показывалось лицо с двумя огненными глазами. Если человек не пугался, страшное существо заходило и учило его искусству колдовства (*Сидоров*, 1928. С. 19–21).

По коми-пермяцкой быличке, одна знахарка также прошла посвящение: колдун привел ее в полночь в баню, в которой находилась собака с огненной пастью, заставил залезть в огонь, а затем научил колдовать.

Самого большого могущества, как считалось, достигал тот, кто добывал колдовские травы, растущие в омутах. Рядом с травами находилось шило; задевший его оставался на дне. Посвящаемый должен был опускаться в три омута, не коснувшись при этом шила, достать травы, а вместе с ними обрести сверхъестественную силу (Там же. С. 21).

В этих сюжетах ярко выражен мотив испытаний, пройдя которые неофит заключал союз с духами, получал от них колдовские знания и умения, добывал в подземном (подводном) мире колдовские средства. Приобщившийся к иному миру становится отличаемым от других людей: окружающий мир отражался в его зрачках в перевернутом виде.

Получив сверхъестественную силу и колдовское знания, знахарь приступал к выполнению своих функций, наиболее распространенной среди которых являлось врачевание. Согласно традиционным представлениям, болезнь могла быть вызвана похищением души (или иного воплощения жизненной силы) злым духом. И задача заключалась в том, чтобы отыскать и вернуть ее пострадавшему. Неслучайно одно из названий знахаря *ним видзысь* буквально переводится как "имя охраняющий", что в контексте представлений о неразрывной связи имени и души сопоставимо с "душу охраняющий".

Идея путешествия знахаря в нижний мир многократно продублирована в лечебно-магической обрядности коми. Лечение происходило в бане, на пороге жилого помещения, осмыслявшихся как граница между мирами, а также в доме под матицей, символизирующей ось, связывающую миры. Добывая необходимые магические средства, знахарь ночью, сохраняя молчание, отправлялся либо в лес за веником из трех-девяти березовых или можжевеловых веток, либо на реку за водой из устьев трех притоков (или трех колодцев), а также спускался в подпол за паутиной с углов погреба и стружками с трех лесенок, ведущих под землю. Счет во всех случаях велся наоборот: от девяти к единице. Таким образом, налицо мифологические характеристики потустороннего мира, отождествляемого в архаичных представлениях коми с лесом, устьем мировой реки, подземным ночным царством.

Вероятно, с идеей путешествия знахаря по мировому древу связан и обряд, зафиксированный у верхневычегодских коми. Умирающему колдуну приносили из леса выкопанную с корнями ель, перед которой он исповедовался и умирал. После его смерти дерево уносили в лес и высаживали на прежнем месте. Возможно, в прошлом эти действия были связаны не только со знахарем, а представляли собой элемент языческого погребального обряда, который обеспечивал беспрепятственный переход умершего в иной мир, закрепление за его душой места обитания. И лишь с распространением христианства он стал совершаться в отношении лиц, связанных с древними дохристианскими воззрениями. Хоронили таких людей за оградой или на краю деревенского кладбища.

Для проникновения в места, куда человеку попасть невозможно, знахарь, по верованиям коми, превращался в медведя, волка, лягушку, ворона, сороку, щуку – животных-медиаторов, а также животных, олицетворяющих духов-хозяев леса, водной

стихии, и мог оказаться в любой точке вселенной. Однако путешествующий в пространстве знахарь подвергался большому риску. Считалось, что достаточно убрать снятую при превращении одежду, и он терял возможность вернуться в человеческое общество.

Выполняя свои функции, знахарь использовал не только сверхъестественные способности, а действовал с помощью духов-хозяев, которые наделяли его властью над промысловыми животными, сообщали ему о предстоящих событиях, указывали на причины несчастий, предупреждали о начале болезней, эпидемий. В свою очередь духи могли мучить своего избранника, лишая его покоя, вызывая галлюцинации, заставляя постоянно путешествовать вверх-вниз по реке. Особенно обострялись эти отношения перед смертью: знахарь, не нашедший духам "нового хозяина", испытывал долгие мучения, а согласившийся получить их, воспринимал "колдовской дар" как тяжкое бремя. Христианское представление сделало духов-помощников знахаря похожими на чертей, но в традиционных верованиях они имели чаще всего зооморфный облик или не имели плоти.

В целом мифологический образ знахаря обладает рядом признаков, сближающих его с шаманом. Именно роль посредника, исполняемая благодаря символическому путешествию в иные миры или общению с их представителями (духами), обусловливала его значение в жизни общества и конкретного человека. А такие сюжеты, как испытание при посвящении, способность к перевоплощениям, демонстрация сверхъестественных качеств и умений, знахарские состязания находят многочисленные аналогии в традиционных верованиях и обрядах народов Севера и Сибири, связанных с шаманским комплексом. Отсутствует лишь одна из главных черт шаманизма – камлание, но можно предположить, что техника ритуального впадения в транс была известна древним коми и исчезла в связи с ранней христианизацией. Следы архаичной техники экстаза прослеживаются в явлениях и верованиях, связанных с заболеванием истеродемонического характера *шева*. Вероятно, разрушенный или не сложившийся как система, как мировоззрение, шаманизм в виде отдельных элементов существовал в традиционных верованиях коми длительное время, в том числе и в представлениях о знахаре-колдуне.

При выборе ученика врачеватели старались учитывать личные качества и способности человека. Считалось, что человек с жестким, черствым сердцем, не умеющий общаться с людьми, равно как и безвольный человек не может стать хорошим лекарем. Обращалось внимание на память. Некоторые знахари во время обучения лекарскому искусству специально для укрепления памяти поили учеников отваром полыни. Костоправы обычно проверяли силу и чувствительность пальцев рук. Существовали своеобразные тренировки для повышения чувствительности, когда обучаемые должны были с завязанными глазами выискивать насекомых у домашних животных или друг у друга.

Обучение происходило в процессе повседневной медицинской, религиозно-магической практики и не отмечалось особыми ритуалами, сопровождавшими, например, приобщение к колдовской силе. Тем не менее с обучаемого обычно брали три обещания: во-первых, все полученные знания ему следовало передать только младшему по возрасту (передавший знания ровеснику или более старому человеку считался утратившим свою силу), во-вторых, не делать их предметом хвастовства, в-третьих, испробовать свое умение прежде всего на ком-либо из родных. Если соблюдение первого требования обеспечивало передачу важной и ценной для этноса информации следующему поколению, то два последних налагали определенные этические обязательства на человека, получавшего специальные сведения и навыки. Традиция запрещала им также превращать свои знания в источник больших доходов, иначе, как полагали, их профессиональному искусству будет нанесен непоправимый ущерб.

В настоящее время вера в знахарей и колдунов как представителей сверхъестественного начала у коми исчезает. Рассказы о них бытуют на уровне преданий, бы-

личек. В то же время значительно повысился интерес к медицинской практике знахарей, костоправов, травниц, среди которых имеются яркие представители народной медицины.

НАРОДНАЯ ФАРМАКОЛОГИЯ

Наибольшей популярностью среди лекарственных средств природного происхождения пользовались растения. Вплоть до недавнего времени в каждом доме, в каждой охотничьей избушке хранились разнообразные травы, ягоды, корни, заготовленные на случай болезни. Знания об их целебных свойствах передавались из поколения в поколение и в ряде случаев закреплены в народных названиях растений. Иногда растению давалось название, тождественное названию болезни, от которой оно использовалось: *мылӧд вуж* (*мылӧд* – "спазмы в желудке", *вуж* – "корень"); *пӧдӧм турун* (*пӧдӧм* – "удушье", *турун* – "трава"); *кочӧг турун* (*кочӧг* – "колики") и т.д. В других случаях название указывает на часть тела человека, для лечения которой применялось растение: *гӧг турун* (*гӧг* – "пуп"), *йӧзви турун* (*йӧзви* – "сустав"), или содержит информацию о лечебном назначении травы: *дзурк кылан турун* ("трава, устраняющая скрип" в суставах), *вир тупьян турун, вир кутан турун* ("трава, держащая кровь").

Со сбором и применением лекарственных трав связано немало преданий и легенд, в которых растениям приписываются чудодейственные свойства. Наиболее самобытно поверье об *ас чвет* ("свой цветок"), имеющемся у каждого человека и обладающем магическими силами. Показывается этот цветок только раз в жизни, и человек, сумевший обрести его, обезопасит себя от всех болезней и несчастий. Распознать "свой цветок" трудно, так как он не имеет конкретного вида, времени и места цветения.

Поверья об ас чвете тесно переплелись с широко распространенными среди европейских народов преданиями о папоротнике. Интересно, что в качестве апотропейного средства во многих домах хранили корневища папоротника, которые к тому же использовались и как лечебное средство против конкретных заболеваний.

Чудесными целительными силами наделялись венерин башмачок, первоцвет весенний, прострел луговой, характеризующиеся в народе как травы от "ста болезней".

Наибольшей лекарственной силой обладали, по общему мнению, травы, собранные на Иванов день. В ночь или на рассвете 24 июня (по ст. ст.) женщины, одетые в чистые белые одежды, переправлялись через реку на луга и, идя по кругу, в полной тишине собирали лекарственные растения. По народным представлениям, целительные силы трав в это время были настолько велики, что придавали лекарственные свойства и росе, выпадавшей на Иванов день. Эту росу собирали, расстилая на лугах льняные, хорошо впитывавшие влагу полотенца, и хранили в бутылочках в красном углу избы. В случае болезни ее употребляли как лечебное средство. В Прилузье долгое время сохранялся также обычай кататься в купальскую ночь по росной траве, приговаривая: "*Сизимдас сизим турунысь лысва – сизимдас сизим висьӧм вошас*" ("С семидесяти семи трав роса – семьдесят сем болезней исчезните").

Вера в очистительную и продуцирующую силу свежей зелени проявлялась и в обычае париться накануне Иванова дня в бане. При этом брали с собой специальные веники, составленные из березовых и рябиновых веток, а также цветов купальницы. Купальницей, цветение которой в народном календаре коми было непосредственно связано с летним солнцеворотом, устилали пол и полки в бане. Считалось, что во время парения человек очищается от всякой скверны, приобретенной в течение года, и набирается здоровья до следующего лета.

Формы лечебных средств из растений довольно разнообразны, но технология их приготовления – несложна. Единственным правилом, существовавшим при изготовлении лекарств, был следующий: "Каждому человеку – своя горсть". Опытные

травницы объясняют это так: "Все люди разные – большие и маленькие, толстые и худые, и, чтобы трава приносила пользу, каждый человек должен выпить свою норму, а определяется она его горстью". Поэтому, как правило, лекарства готовились индивидуально для больного. Горсть сырья заливали кипятком и настаивали в теплом месте. Иногда отвар выпаривали в печи в замазанном тестом сосуде и употребляли экстракт растения. Готовили также настойки на вине или водке, а из высушенного сырья – порошки. Отвары, настойки, порошки использовались и для наружного применения – растираний, примочек, обтираний, полосканий, ванн, присыпок. Кроме того, из распаренных в кипятке растений делали припарки, компрессы. Смешивая растительное сырье со сливочным маслом, сметаной или животным жиром, получали мази для наружного применения.

Всего на сегодняшний день известно 140 видов растений, применявшихся в народной медицине коми.

Значительное место в арсенале лечебных средств занимали продукты охоты: желчь, кровь, костный мозг, печень, жир медведя, лося, оленя, диких гусей, рыба, а также лекарственные средства, приготовленные из муравьев, земляных червей, гусениц.

С развитием животноводства в народную медицину коми вошли продукты, получаемые от домашних животных, однако традиционно, а, возможно, в силу действительно большей эффективности для лечения старались использовать ткани и органы диких животных. Высоко ценились целебные свойства молока и молочных продуктов.

В качестве лечебных средств применяли деготь из костей животных, подвергшихся перегонке в земляной печи, некоторые естественные выделения (моча, слюна, навоз), а также средства минерального происхождения (соль, квасцы, зола, глина, нефть, доманик, белемниты). Из природных целебных факторов в народной медицинской практике широко использовались солнечное тепло и вода (оз. Синдор, источники у сел Межадор и Ыб, д. Латьюга, Сереговские соляные ключи).

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗДОРОВОМ ОБРАЗЕ ЖИЗНИ И ПРИЧИНАХ ЗАБОЛЕВАНИЙ

Традиционная медицинская культура состоит не только из эмпирически выработанных способов лечения заболеваний, но и разнообразной системы их предотвращения. В последнюю входят личные и общественные гигиенические нормы, представления о здоровом образе жизни, что нашло отражение в пословицах и поговорках: "*Мортлöн меддонатор – дзоньвидзалун*" ("У человека самое ценное – здоровье"), "*Здоровье – меддона: сійöс некутшöм деньга вылö он ньöб*" ("Здоровье дороже всего – его ни на какие деньги не купишь") (Здесь и далее пословицы по: *Плесовский*, 1973. С. 50, 52, 184–185).

Важным для сохранения здоровья считались разумное чередование труда и отдыха, а также сон. Длительный сон всегда расценивался как признак лени, и народные поговорки предупреждали: "*Дыр кö узьны кутан, кувтодзыд водзöса лоан йöзлы*" ("Долго будешь спать, до самой смерти будешь в долгу перед людьми"), "*Дыр узигад йöв–выйыд оз сод*" ("Долго спать – в хозяйстве молока, масла не прибавится"). Однако не следовало будить человека, особенно ребенка или подростка, грубо. Говорили, что "выспавшийся человек любую работу сделает быстрее и лучше".

Во избежание заболеваний, вызванных физическим перенапряжением, различными травмами советовали соблюдать осторожность в быту, на сельскохозяйственных работах и промыслах. С ранних лет детей знакомили с оптимальными приемами труда.

Одно из важнейших условий крепкого здоровья – хорошее питание. Наблюдатели крестьянского быта отмечали, что коми едят умеренно. В противовес широко

распространенному стереотипу "полный человек – значит здоровый" существовало представление, что "*косыдiник мортыд оз и пöрысьмы*" ("худощавый человек не стареет"). Довольно строго соблюдались посты.

В народе осознается вред, который наносит здоровью алкоголь. Коми-зыряне потребляли алкоголь редко. Единственный традиционный алкогольный напиток *сур*, приготавливаемый из ржаного или ячменного солода, не отличался крепостью и употреблялся в особых случаях. Обычно использовали свежий солодовый настой, который считался полезным даже для детей. Участившиеся с конца XIX – начала XX в. факты злоупотребления спиртным осуждались и рассматривались нередко как болезнь. Показательно, что некоторые пьяницы объясняли пристрастие к спиртному воздействием *шевы* – духа, проникающего внутрь человека и вызывающего разного рода болезненные состояния. Поэтому народные врачеватели пытались лечить пьющих традиционными средствами борьбы с шевой, в частности отваром плауна-баранца, вызывающего сильную рвоту.

Коми хорошо понимали, что причиной заболевания могут стать грубое слово, оскорбление, моральная травма, испуг: "*Бур сёрни – баснiöн век бур, ставлы – сьöмыдлы, а лек серни – баснион век лёк, век висян*" ("От доброй беседы всегда хорошо, а от дурных разговоров хворь находит"). Особые меры, принимаемые для охраны душевного покоя беременной женщины, позволяют предполагать, что осознавалась связь между психологическим состоянием женщины и здоровьем будущего ребенка.

В представлениях о здоровом образе жизни важное значение придавалось личной и общественной гигиене, гигиене жилища. Не случайно были широко распространены поговорки: "*Сöстöм керкаö некутшöм висьöм оз пыр*" ("В чистый дом никакая болезнь не зайдет"), "*Мед не висьны, колö чиста овны*" ("Чтобы не болеть, надо чисто жить"), а баня считалась одним из лучших средств профилактики заболеваний. Аккуратность и опрятность человека, умение хозяйки поддерживать чистоту в доме всегда очень высоко ценились.

Однако в народе не всегда было возможным установление верных причинно-следственных связей. И возникновение многих, в первую очередь инфекционных, психических, внезапно и остро начавшихся, а также хронических и детских заболеваний связывалось в традиционном мировоззрении с действием сверхъестественных сил, влиянием "иного" мира. Такие представления, сформировавшиеся в различные исторические эпохи, утратили ныне свою целостность и часто представляют собой лишь фрагменты архаических верований.

В настоящее время характер медицинской культуры коми коренным образом изменился. Развитие государственной системы здравоохранения привело к тому, что новые поколения пользуются только квалифицированной медицинской помощью. Огромно воздействие научной медицины на повседневную лечебную практику населения. В то же время материалы этнографических исследований показали, что во многих населенных пунктах Республики Коми практикуют народные врачеватели. Многие жители деревень не только знают традиционные лечебные средства и приемы, но и сами применяют средства эмпирической медицины. Более того, в последнее время в силу различных причин социально-экономического, медицинского, этического характера резко повысился интерес к традиционным способам лечения как со стороны жителей городов, рассматривающих народную медицину как альтернативу медицине научной, так и со стороны профессиональных медиков, пытающихся включить многовековой народный опыт в свою практику.

ТРАДИЦИОННЫЕ ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Игры, забавы и развлечения занимали значительное место в жизненном укладе народов коми. Особенно насыщенным и разнообразным был досуг детей. В XIX – первой половине XX в. одно из самых популярных развлечений мальчиков коми – игра в *шег* ("лодыжки"). Впрочем, она не забыта и сегодня. Лодыжка – это соединительная косточка коленного сустава у барана или овцы. Иногда ребята окрашивали такие косточки в синий или красный цвет.

Играли в лодыжки на полу, но чаще всего на печи. Печь считалась наиболее предпочтительным местом для некоторых других игр, а также для рассказывания сказок. Сама игра проходила так: кто-то из детей брал косточки в ладонь (или в ладони) и подбрасывал их вверх. Рассыпавшиеся косточки падали в одну из четырех позиций: *мыш* ("спина"), *гатш* ("живот"), *сувтса* ("стоячая"), *куйлӧ* ("лежачая"). По считалке ребята определяли очередность, в которой они будут щелкать по косточкам. Затем начиналась собственно игра. Большим или указательным пальцем игроки ударяли косточку, лежащую в том же положении. Если удар был метким, то игрок забирал выбитую косточку, лежащую в том же положении и получал право на очередной удар. Игра заканчивалась после того, как все косточки оказывались выбиты. Если оставалось меньше пяти лодыжек и они находились в разных позициях, то их подбрасывали до тех пор, пока две или три косточки не оставались в одинаковом положении.

Осенью и зимой подростки (мальчики и девочки 12–14 лет) собирались на посиделки, которые в южных и юго-восточных районах Коми края именовались *кой-таш* (< *койт* "токование, токовище"). Девочки готовили для койташа шаньги из ржаной муки, картофеля и сметаны, а также *выйдӧм* (своеобразная халва из конопляных семечек).

После ужина начинались игры. Почти повсеместно предпочтение отдавалось "жмуркам" и "водящему в шубе". Последняя игра проходила в различных селениях Коми края примерно одинаково: по считалке или по жребию выбирали водящего, он садился на корточки в центре избы, а два игрока плотно закрывали его шубой. Ребята становились вокруг водящего. Иногда живой круг превращался в хоровод. Один из игроков ударял водящего по голове, а тот старался угадать, кто это сделал. В случае правильного ответа водящий и ударивший менялись местами.

Значительным разнообразием отличался зимний игровой репертуар. В Троицко-Печорске, Покче, Скаляпе и некоторых других печорских селах и деревнях мальчики в возрасте от 6 до 15 лет соревновались в бросании еловых палок. Метательный снаряд готовили следующим образом: срубали молодую елочку, отсекали ветви, снимали кору. Очищенный ствол окунали в прорубь или обливали колодезной водой, в результате он покрывался тонкой корочкой льда. Это позволяло существенно увеличить дальность полета. Выйдя на дорогу, ребята отмечали черту, с которой по сигналу одновременно бросали палки. Состязание шло на дальность броска. В вычегодских селениях соревновались и в точности метания таких палок. Игру с еловыми палками известный фольклорист Ю.Г. Рочев удачно назвал "зимними битами" (*Рочев*, 1988. С. 21). Для проведения игры вычерчивали две небольшие площадки, расстояние между которыми не превышало 10 м. На обеих площадках устанавливали от 5 до 10 городков. Игроки двух команд выстраивались на линии, разделявшей пространство между площадками пополам. Жребием определяли право первого броска. Держа биты за тонкие концы, ребята по очереди бросали их в деревянные фигуры. Побеждала команда, которой удавалось раньше разбить все городки.

Одно из любимых развлечений детей коми – игра в “котел”. Согласно описанию Ю.Г. Рочева, она проходила так: на площадке с хорошо утрамбованным снегом выкапывали “котел” (яму диаметром 25–30 см и глубиной 15–20 см). Примерно в двух метрах от “котла” выкапывали несколько небольших лунок, число которых было на две меньше по сравнению с количеством игроков. Каждый из игроков держал в руках палку или клюшку. По жребию определяли сторожа “котла”. Другие ребята занимали лунки. Сторож бросал за пределы площадки деревянный или кожаный мяч, а затем втыкал в “котел” палку. Водящий, ударяя по брошенному сторожем мячу, гнал его к “котлу”, стремясь либо загнать мяч в “котел”, либо занять лунку одного из игроков. Сторож старался отбить мяч как можно дальше. Если соперничество водящего и сторожа создавало благоприятную ситуацию, то остальные игроки пытались завладеть “котлом”. Если это кому-то удавалось, то игроки бежали к свободным лункам. Тот, кто оказывался без лунки, становился водящим (*Рочев*, 1988. С. 19). Эта игра, по словам многочисленных информантов из разных районов Коми края, проходила очень весело и азартно. В ходе игры ребята, боровшиеся за лунки, применяли силовые приемы, сближающие “котел” с современным хоккеем.

Очень интересный и своеобразный вариант детской зимней игры “сиги” зафиксирован в середине прошлого века у коми-пермяков. В землю вколачивали кол с веревкой в 2–3 аршина на верхнем конце. Вокруг кола клали 10–15 старых худых лаптей. Один из игроков был “купцом”, остальные – “покупателями”. “Купец”, ухватившись за свободный конец веревки, бегал вокруг кола, пытаясь сохранить лапти. Остальные же бегали около описываемого “купцом” круга с целью добежать до кола и выбросить из круга лапоть. Водящий старался дотронуться рукой или ногой до одного из “покупателей” до того, как все лапти не оказывались выброшенными из круга. Задетый игрок менялся с водящим местами. Если же все лапти были похищены, то “купцу” приходилось или пробегать между двумя рядами игроков, которые били его в спину, или же скакать на одной ножке по кругу, радиус которого равнялся длине веревки (*Рогов*, 1860. С. 67–68).

В традиционном весенне-летнем досуге детей подвижные игры и развлечения также занимали очень большое место. В южных и юго-восточных районах Коми края популярностью пользовалась игра, которую называли русским словом “лунка”. В ней принимали участие мальчики от 5–6 до 11–12 лет. Каждый игрок выкапывал вдоль прочерченной линии собственную лунку. Глубина лунок не превышала 10 см, а расстояние между ними – 20 см. Определяли двух водящих, занимавших места около крайних лунок. Они катили вдоль линии лунок небольшой шерстяной мяч, обтянутый кожей. Рано или поздно мяч закатывался в одну из лунок. Тот, в чью лунку попадал мяч, поднимал его и бросал в одного из разбегавшихся игроков. Если бросок оказывался метким, то выбитый игрок заменял водящего, закатившего мяч в лунку. В случае неудачи водящего менял промахнувшийся.

В селениях по р. Сысола дети очень любили игру *мачен кругӧн ворсан* (“игра мячом в кругу”). Она устраивалась на деревенской улице. На земле прочерчивали круг диаметром 4–5 м. В круг входил водящий, выбранный по считалке. Остальные ребята собирались невдалеке и передавали из рук в руки кожаный или резиновый мяч. Затем они занимали места по линии круга. Игроки держали руки за спиной. Каждый делал вид, будто мяч находится именно у него. Водящий пытался определить, у кого в действительности находится мяч. Если он угадывал, то отходил от обладателя мяча на максимальное расстояние. В таком случае попасть в него было чрезвычайно сложно. Если же водящий делал ошибочный прогноз, то сделать меткий бросок было довольно легко. Если в водящего попадали, то ребята шутливо спрашивали: “Ну что, изведал вкус мяча?” Обычно играли тряпичным мячом, обтянутым кожей. Если такой мяч, брошенный сильно и неожиданно, попадал в водящего, то он “изведывал” очень неприятный “вкус”. Если бросавший промахивался, то он менялся местом с водящим.

В верхневычегодском с. Деревянск мальчики играли в "командира". Эта игра напоминает городки. Играющие делились на две команды. Затем они вкапывали в землю два ряда палочек различной высоты, по одному на каждую команду. В центр помещался "командир" – самая высокая палочка (обычно 20–25 см). По сигналу игроки обеих команд бросали по вкопанным палочкам свои биты. Побеждала команда, раньше сбившая "командира".

В верхневычегодских селениях одной из наиболее популярных игр был *кляп*. Очерчивался широкий круг диаметром около 3 м. Внутри круга устанавливалась нехитрая конструкция из чурбачка и широкой доски, на которую клали кляп – небольшой деревянный цилиндр, ширина которого обычно составляла 5–7, а высота 8–10 см. Выбранный по жребию водящий, наносил битой удар по кляпу, причем делал это так, чтобы тот летел в сторону других игроков, стоявших в 5–10 м от круга. Эти ребята старались выбрать удобное место и отбить своими битами кляп в противоположном направлении. Если отбитый кляп долетал или докатывался до круга, то отбивший его игрок и водящий менялись местами.

В некоторых районах Коми края были распространены состязания на воде. Так, в с. Богородск (Корткеросский р-н) мальчики соревновались в скорости переплывания р. Вишеры. В Покче дети состязались в том, кто быстрее переплывет р. Верхний Пидж, впадающую в Печору. Другая игра заключалась в том, чтобы раньше прочих достать рукой до дна. В подтверждение того, что нырявший действительно сумел достичь дна, он должен был поднять в ладошке камешек или речной ил.

Особый интерес представляют такие детские игры, распространенные в деревне коми еще в первой половине XX в. как *гӧрд гача* ("красноштанный" – одно из наименований домового в языке коми), *Ёма туй* ("дорога к Ёме"), *кар туй* ("дорога в город"), *сюн* ("синяя глина"), в которых явственно прослеживается языческая архаика.

Первое известное описание детской игры в домового в деревне коми принадлежит учителю Вологодской духовной семинарии Кайлину. Оно было сделано в конце XIX в. в верхневычегодском с. Деревянск: "Собираются в один дом несколько парней, закрывают окна, чтобы было темно. Все садятся на лавки и поднимают ноги, чтобы косой или серпом не отсек их домовой. Двери голбца отворяют настежь. Один парень стоит у входа на стуле с клюкой и говорит, ударяя клюкою о стул: "*Суседушка, братушка, пет же, пет же и видлы миянлысь сов, ва, няньсӧ*" ("Суседушка, братушка, выходи же, выходи же и попробуй нашу воду, хлеб и соль"). В это время по половишникам прокатывается домовой в виде куриного яйца. Немного подождавши, открывают сразу окна и все бегут смотреть, домовой или нет. Если бросить в яйцо (домового) поленом, то посыпется очень много золота и серебра". В вымской д. Весляна Кайлиным было зафиксировано другое наименование домового – *виж кок* ("желтая нога"). В этой деревне дети в начале игры также закрывали окна, а перед входом в голбец втыкали нож (ВГА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 182. Л. 4, 16).

Все варианты игры заканчивались возвращением домового в голбец. Если он не делал этого "добровольно", то его следовало сбросить туда железной палкой или кочергой. В этих действиях отчетливо раскрываются представления о пространственной локализации домового в нижней части жилища, проявившиеся также в одном из его наименований – *гӧбӧч айка* ("хозяин голбца").

Игры Ёма туй и кар туй были зафиксированы А.С. Сидоровым в начале 1920-х годов в селениях по р. Вашке, на западе Коми края: "Игра состоит в том, что один из детей идет впереди других и, волоча одну свою ступню по пыльной уличной дороге, делает этим непрерывную тропочку, а все остальные следуют за ним по этой тропочке. Интерес игры заключается в том, чтобы тропка была как можно более извилистее, замысловатее... со многими отступлениями в сторону, а иногда и назад, причем время от времени эта тропочка приводит в замкнутый четырехугольник, в котором на время все играющие собираются, а затем тропа и следование по ней продолжается дальше, пока это не надоест играющим". Говоря о генезисе описан-

ной игры, А.С. Сидоров отмечал, что “оригиналом для нее послужил городищенский быт”, поскольку дорога к поселению и к кладбищу была “известна не всем, а только посвященным” (*Сидоров*, 1926. № 6. С. 28). Этот вывод уместно дополнить аргументами иного рода. В игровой хромоте детей и их движении по намеренно извилистому пути, что имеет явные параллели с погребальными обрядами и предписаниями, отразились, вероятно, восходящие к глубокой древности представления о путешествии в страну мертвых. Об этом свидетельствует и название “Дорога к Ёме”. По мнению В.Н. Белицер, Ёма считалась злым божеством, способным “посылать голод и болезни” (*Белицер*, 1958. С. 318).

Тема смерти и потустороннего мира зримо присутствует и в другой детской игре, зафиксированной в начале XX в. в сысольском с. Выльгорт В.П. Налимовым: “Летом дети часто роют ямочку около наружных углов избы и играют в похороны. Это предвещает смерть кого-нибудь из членов того дома, около угла которого рыли ямочки. Я лично смог наблюдать ужас взрослых в деревне Седъяков (часть с. Выльгорт), узнавших, что маленькие ребята рыли около их дома ямочки и играли в похороны” (Архив финно-угорского общества. Хельсинки. – Suomalajs-Ugrilainen seura, 1.1.38. P. 149).

Вплоть до 30–40-х годов XX в. в селениях по Вашке и Сысоле была распространена детская игра, которую условно можно назвать “синяя глина”. Она проходила на берегах рек и озер. Дети добывали в прибрежных отложениях специальную синюю глину и, смочив ее в воде, покрывали глиняной корочкой свои тела. Анализ содержания этой игры в широком фольклорно-этнографическом контексте позволил сформулировать гипотезу, согласно которой играющие дети как бы уподобляли себя “синим покойникам”.

Едва ли не главной формой осенне-зимнего досуга у коми-зырян и коми-пермяков были посиделки. Они начинались с праздника Покрова Пресвятой Богородицы и заканчивались на масленицу. Исключительно интересное описание посиделок на Выми и на Удоре, приуроченных к Михайлову дню, принадлежит Г.А. Старцеву. Эти посиделки назывались *пу бöрйöм* (“выбор пары”) (< *пу* “дерево”, “материал”, “кандидат”, здесь: мальчик и девочка как потенциальные супруги). «Под вечер Михайлова дня, – писал Старцев, – дети в возрасте от 7 до 12 лет с участием родителей устраивают складчину, называемого по местному “бращ”. Мужская половина дарит вино, женская – пиво, блины, шанежки и прочие закуски. После угощения и девочки становятся в круг и под пение взрослых скачут и кружатся по комнате. Затем они садятся на колени своих родителей, поют специальную песню *сьылöдчöм*. Под исполнение песни мальчик подходил к девочке и брал ее под руку. Они выходили на середину комнаты и кланялись собравшимся... Такая песня поется для каждой пары особо. Обычай же состоит именно в том, что каждый мальчик и каждая девочка на этом вечере выбирает себе пару на один год. Он и она должны помнить друг о друге. На следующий год в этот же день “дерево” может встретиться и другое, но это бывает не часто». Особое значение имеет следующее замечание Старцева: “Этот обычай настолько импонирует на умственный склад детей, что многие из них, будучи взрослыми, помнили свое дерево и вступали в официальный брак” (ЦГАРК. Ф. 170. Оп. 1. Д. 4. Л. 43–45). Достойно внимания, что потенциальные невесты и женихи именовались в описанной игре “деревом”.

Круг участников осенне-зимних посиделок в селах и деревнях коми, приуроченных к праздничным или воскресным дням, ограничивался, как правило, незамужними девушками и холостыми юношами в возрасте от 16 до 22 лет. Иногда посиделки устраивались в заброшенном доме, но чаще проходили в доме одинокого человека, например у вдовы. За право использовать помещение молодые люди приносили хозяину или хозяйке дрова, керосин, иногда сено для скота.

На посиделках в сысольских селах, например в с. Ыб, была популярна такая игра. Девушки предварительно “распределяли” между собой парней и затем становились в ряд. Юноша подходил к ним и вставал напротив той девушки, которая, по его

мнению, назвала его имя. Если молодой человек ошибался, то угадывал вновь. Так продолжалось до тех пор, пока он не получал утвердительного ответа, выражавшегося чаще всего кивком головы. Впрочем, ошибки случались редко. Обычно девушка "загадывала" молодого человека, ухаживавшего за ней. Игра заканчивалась, когда все собравшиеся находили пару. Тогда девушки садились на колени к своим кавалерам и их беседа сопровождалась естественными в таких случаях знаками внимания. Если девушка во время описанной игры называла имя парня, ухаживавшего за другой, то могла возникнуть конфликтная ситуация, предполагавшая обмен шутливыми репликами-частушками.

Праздничные молодежные посиделки на Выми и Вычегде назывались *ворсан* ("игрища"). В конце XIX – первой трети XX в. на посиделках в вымских и вычегодских деревнях танцевали кадриль, лезгинку, венгерку и некоторые другие танцы, заимствованные из города (*Сорокин*, 1911. С. 945). Посиделки заканчивались своеобразной игрой, заключавшейся в том, что юноша и девушка, выбравшие друг друга, садились на стулья, прислоненные друг к другу спинками. Гармонист наигрывал мелодию, а собравшиеся хором исполняли песню любовного содержания. Когда музыка неожиданно прерывалась, сидевшим спиной друг к другу юноше и девушке, следовало резко повернуть голову. Если они поворачивали головы в одну сторону, собравшиеся аплодировали им, а юноша и девушка, проявившие завидное взаимопонимание, брались за руки, обнимались и целовались. Такой "проверке на сообразительность" подвергались в ходе игры все пары. Близкая по смыслу и содержанию игра была распространена на Нижней Вычегде, она называлась *желля водзись* ("перед с занозой"). Юноши и девушки садились в ряд, передавая за спиной друг другу небольшую деревянную палочку. Водящему предстояло отгадать, у кого находится палочка. Если он ошибался, ему говорили: "*Отик пинь турс–торс*" ("Одного зуба нет"). Если водящий ошибался еще дважды, он лишался соответственно "второго" и третьего" зубов. И в этом случае ему следовало объявить имя своей невесты (или жениха, если водящей была девушка) (*Сорвачева*, 1978. С. 96). Таким образом, в ходе игры тайное становилось явным. Некоторые информанты из различных районов Коми края отмечали, что ухаживание, начинавшееся или продолжавшееся на посиделках, иногда приводило к добрачной близости, продолжавшейся порой несколько месяцев или даже лет. Необходимо, однако, подчеркнуть, что подобного рода взаимоотношения, как правило, происходили у молодых людей, намеревавшихся вступить в брак. В замкнутом сельском мире потенциальные брачные пары определялись довольно рано.

У коми-пермяков были распространены посиделки, круг участников которых ограничивался исключительно девушками, любившими, по словам Н. Рогова, "собираться вечеровать к одной из подружек, в общую семейную избу или отхожую, иногда в нарочно вытопленную баню. В девичьих беседах говорятся сказки, прибаутки, поются песни". Совместные веселые развлечения юношей и девушек устраивались у коми-пермяков после помочей. "Смотря по работе, на помочи сзываются мужики, парни, бабы, девки. Помочан хозяин сытно кормит два, три раза в день и потчует теплой брагой и пивом. Главное угощение бывает всегда вечером по окончании работ. После ужина девки и парни иногда пляшут до утренней зари" (*Рогов*, 1858. С. 81, 85). В 80-е годы XIX в. зимние совместные посиделки коми-пермяцкой молодежи привлекли внимание журналиста и этнографа Н. Добротворского, который, в частности, писал: "Зимою, начиная с Рождества и до Масленицы, молодежь собирается вечером на игрища. Здесь пьют водку, пляшут, поют и в заключение ложатся все вместе спать... Но справедливость требует заметить, что пермяки допускают свободу отношений только до брака: со вступлением же в брак все прекращается. Супруги остаются верны друг другу до гробовой доски" (*Добротворский*, 1883. С. 556).

Особое место в осенне-зимнем досуге коми занимали посиделки, проходившие с Рождества Христова до Крещения Господня. Святочные ряженые, непременные

участники этих посиделок, использовали зоо- и орнитоморфные маски, прежде всего коня и журавля. Одним из традиционных персонажей святочных ряжении верхневычегодских коми вплоть до начала XX в. оставался *йӧгра-яран* (угры-ненцы). Рядившийся в йӧгра-яран надевал лохматую шапку, вывернутую наизнанку шубу с наброшенными или пришитыми к ней звериными хвостами, лицо закрывал вымазанной в саже марлевой накидкой. "Чем страшнее была одежда переодетого, тем достовернее якобы был образ йӧгра-ярана" (*Дукарт*, 1978. С. 96). Вполне очевидно, что святочный образ "угров-ненцев" ничем не напоминал реальных представителей этих народов. Примечательно, что описанный костюм почти полностью совпадал с одеждой святочного цыгана, в которого рядились во многих сысольских деревнях. Такие персонажи как йӧгра-яран, цыган и черт символизировали вторжение в упорядоченный мир социума опасных и враждебных сил.

На протяжении всего периода от Рождества до Крещения на посиделках повсеместно устраивалась игра, рассказывавшая о выборе тестя, тещи, свата, сватьи и невесты. Она сопровождалась песней "Хожу я, гуляю вдоль по хороводу". Н.И. Дукарт, изучавшая святочную обрядность коми, подчеркивала, что "особой эмоциональностью и любовно-брачной направленностью отличались посиделки, проходившие в канун Васильева дня". Развивая эту мысль, она отмечала: «Кульминационный момент посиделок в канун Васильева дня заключался с игре "*во гӧгӧрся бӧрйӧм*" (выбор на год). Ее сопровождала песня "Ты впусти в город" ... причем ее исполняли не только девушки, но и присутствующие на вечере женщины-зрительницы. Под пение песни каждый из присутствующих парней подходил к приглянувшейся ему девушке, с поклоном выводил ее на середину избы и, поцеловав, усаживал на колени. За своей избранницей парень должен был ухаживать в течение года. Нередко такой выбор впоследствии завершался заключением брака» (Там же. С. 94).

С обычаем "выбор на год" перекликалась, по-видимому, приуроченная к Новому году своеобразная разбойничья драма, зафиксированная в середине 20-х годов XX в. в Троицко-Печорске А.С. Сидоровым: «В ночь перед Новым годом собиралась молодежь на вечеринку в избу и начиналась игра: один изображал атамана, другой – есаула и третий – Юрку. Наряжались все в красные кумачовые рубашки, надевали черные самоги и брюки. Лицо раскрашивали (усы, например, сажей), надевали на руки рукавицы. На игрище заносили ступу и ставили ее посреди пола. Затем атаман перепрыгивал через ступу, а разбойники за ним. После этого разбойники ходят кругом ступы и, ударяя себя кулаками в грудь, поют песню:

Во лесу девки гуляли
Забавные цветы срывали
Иванушки собирали
Соплетали на головушку
Девка домой опоздала
Люба девушка сказала
Девка речи говорила:
"Ступай, парень, ко мне, смел.
Тело бело прихотело
Захотелось разгулять".

После песни атаман говорит: "Стой!" – и обращаясь к Юрке приказывает: "Юрка, подойди ко мне смело, весело, никого не бойся. Посмотри на Север! Что видишь!" – "Ничего не вижу", – отвечает тот. – "Посмотри на Восток! Что там видишь?" – "Вижу городище". – "Братцы, нас хотят поймать полицейские крючки. Пойдем в ниже город. Разорим, ограбим. Сядем на лодочку, запоем любимую песню!" – говорит атаман. Все запевают "Вниз по матушке, по Волге..." В это время кого-либо из зрителей начинают качать. После этого атаман говорит: "Нашелся богатый человек, поднеси, есаул!" Если богатый человек дает есаулу монету, ему есаул подносит вина (в одном кармане у него бутылка с вином, а в другом – с водкой), если же богатый человек не находит чем одарить, ему подносят воду, а то надают ту-

маков. Дальше начинается следующий эпизод. Атаман говорит: "Братцы, вы все женаты. Это – твоя жена". В это время из числа зрительниц выхватывают одну девицу и подводят к одному из разбойников. "Моя", – отвечает разбойник. Все девицы таким образом разбираются и этим кончается игра» (*Сидоров*, 1924. № 7–10. С. 19).

Эта игра привлекла внимание современника А.С. Сидорова, историка Н. Богословского. Он полагал, что драма "с одной стороны напоминает... былые дела Поволжской вольницы во главе со Степаном Разиным, расправившемся на Волге с купцами и боярами", а с другой, является следом "пребывания вольницы на Печоре" (*Богословский*, 1928). Если вторая часть утверждения историка явно несостоятельна, то первая, возможно, не лишена справедливости. Во всяком случае, центральный эпизод описанной Сидоровым игры частично совпадает с русской народной драмой "Лодка", действительно восходящей к историческим событиям, связанным с Разиным и его разбойниками. Вместе с тем, вполне очевидно, что содержание игры определялось отнюдь не воспоминаниями о волжской вольнице. Судя по описанию, атаман и его разбойники – это типичные ряженые, у которых замаскированы даже руки. Раскраска лиц сближает их со святочными образами черта, цыгана и йогра-ярана.

Обращает на себя внимание тот факт, что основная функция атамана – распределение девушек между парнями-разбойниками. Именно это обстоятельство позволяет рассматривать финал драмы в качестве варианта обычая "выбор на год". Следует также отметить, что если "разбойничья драма" на Новый год не разыгрывалась, то за распорядителем посиделок, атаманом, все равно сохранялась обязанность "рассаживать девок на колени парням". Это сообщение было записано в ходе недавней этнографической экспедиции от уроженцев с. Троицко-Печорск, описавших игру *здӧвӧль*. Девушки и парни рассаживались на двух разных лавках. Атаман брал за руку одну из девушек и подводил ее к юноше, которого спрашивал: "*Здӧвӧль*?" ("Доволен?"). В случае утвердительного ответа водящий усаживал девушку на колени к парню. Молодые люди начинали переговариваться, обниматься и целоваться. По знаку водящего девушки и парни менялись местами, юноши оказывались на коленях у своих избранниц. Примечательно, что водящий в ходе игры практически не ошибался, т.е. подводил девушку к тому парню, в положительном ответе которого не было сомнений.

Близкие по содержанию молодежные развлечения характерны и для святочных посиделок коми-пермяков. Одна из святочных игр называлась *оброк*. «Все рассаживались на лавки, девушки выбирали двух свах, которые раздавали парням "жен", а затем обращались к "мужьям" с вопросом:

– Ядрена ли у тебя кобыла?

– Ядрена, – отвечает молодой.

– Много ли исполняешь оброка?

– Сколько положено.

Свахи назначают оклад: одному вывезти полсажени или сажень дров, другому свезти воз хлеба и т.д. Начинается исполнение оклада. Ставят посреди избы стул, табурет, каждая пара одна за другой, скачет через него три раза, потом пары целуются и расходятся» (*Рогов*, 1860. С. 56–57). Во время святок у коми-пермяков часто составлялись "братчины": "К какой-нибудь хозяйке девки, условившись, приносили съестное, солод и прочее. Хозяйка делала пиво, брагу и закуску. Холостые и молодые женатые мужчины складывались и покупали вино. Все это делалось тайком от взрослых в семействе. В условленный день все участники собирались, открывались пляски и игры. В 6 или 7 часов пополудни хозяйка угощала гостей закусками, затем снова пляски и игры до утра. Брагу и пиво пили, кто сколько хочет" (Там же. С. 66–67).

Главным праздником церковного православного календаря была и остается Пасха. В селах и деревнях коми к Пасхе сооружались большие качели, располагавши-

еся вблизи церковных оград. Эти деталь особенно выразительна потому, что в иных ситуациях пространство у церкви рассматривалось как запретное для игр и развлечений. Юноши и девушки, гуляя по селу с гармошкой, прекращали исполнение песен за три дома до церкви, а возобновляли пение через три дома после храма. Качели строились в самый канун Пасхи, а по истечении Святой седмицы разбирались. Пасхальные качели обозначались специальным термином. В Ижемском р-не, например, их называли *потана качай*, или *ширана качай*. Известно несколько различных разновидностей пасхальных качелей. Одна из них сооружалась так: в землю вкапывали два высоких (4–6 м) столба, перекрывали их березовой перекладиной. С помощью четырех крепких веревок и колец, сплетенных из березовых веток, к ней крепилась доска для качания. Одновременно на ней помещалось до шести человек. Информанты из сел Айкино и Усть-Вымь отмечали, что на пасхальных качелях в основном качались по двое. Пары составляли юноши и девушки, питавшие взаимную симпатию. Парень широко расставлял ноги и, держась за веревки, постепенно раскачивал качели. Девушка плотно сжимала ноги, а руками держалась за веревки или за парня. Иногда она обнимала его. Нередко на качелях качались две пары одновременно. Информанты отмечают, что стоявшие рядом товарищи отпускали в адрес качавшихся шутки, которые называли "любовными".

К Пасхе сооружались и доски-качели. На чурбан или короткое бревно настилали длинную, до 4–5 м доску, шириною до 50 см, на которой, по словам информантов, "прыгали и скакали". В с. Айкино девушки говорили ребятам в конце Страстной недели: "*Чеччалан пӧв колӧ керны*" ("для прыгания доску надо делать"). Подпрыгивали на такой доске достаточно высоко – до 1,5 м. Пасхальные качели были одним из самых любимых развлечений молодежи коми.

Одним из главных праздников церковного и традиционного крестьянского календаря являлась Троица. По старому стилю этот подвижный двунадесятый праздник отмечался в промежутке между 11 мая и 14 июня. Одним из троицких развлечений в некоторых вычегодских деревнях становилось соревнование в подбрасывании вверх крашеных яиц. В Петров день молодежь коми водила хороводы и устраивала игры. Анализируя происхождение обрядов и обычаев Петрова дня, К.Ф. Жаков пришел к выводу, что они восходят к древнему солнечному празднику. В ходе этого "веселья" парни катали подруг на лошадях. Ночью девушки бросали в реку венки из полевых цветов. Считалось, что им предстоит выйти замуж за тех ребят, которые эти венки поймают.

Среди самых любимых летних развлечений юношей были скачки на лошадях. По многочисленным сообщениям пожилых информантов из сел и деревень по р. Лузе (юг Коми края), состязания всадников приурочивались к летним храмовым праздникам. Так, в с. Ношуль они устраивались во время празднования Медового Спаса. Местом действия являлся берег реки. Пользуясь современной спортивной терминологией, можно сказать, что скачки проходили по "кубковой системе". Победа в таких соревнованиях расценивалась как очень почетная (*Несанелис*, 1994. С. 140–141).

В прошлом в Коми крае имели место игры и состязания, круг участников которых составляли исключительно или преимущественно взрослые мужчины. Одним из таких состязаний у ижемцев-оленеводов были гонки оленьих упряжек, которые устраивались на праздник Богоявления (Крещения Господня). Победа в них считалась очень престижной и почетной. Эти гонки имели не только спортивно-состязательное, но и определенное практическое значение. Соревнование упряжек рассматривалось как своего рода смотр лучших оленей, способствующий подготовке к весенне-летнему кочевью. Одним из обязательных навыков оленевода являлось точное метание *тынзея* (специальный аркан для ловли оленей). Многие пастухи бросали его без промаха с расстояния в 30 и более шагов. Взрослые ижемцы-оленеводы соревновались зимой в быстроте и точности метания тынзея.

К Пасхе, летним двунадесятым и храмовым праздникам приурочивались состязания в силе. По сообщению айкинских информантов, в Светлую седмицу устраива-

лись состязания по подъему одно- и двухпудовых гирь. По-видимому, такие соревнования не ограничивались лишь подъемом гирь. Е.В. Мороз, изучавшая предысторию спорта в Коми крае, отмечала: "Почетными силачами в каждой деревне считались мужчины, которые перебрасывали двухпудовую гирю через амбар, баньку. Но ведь гиря могла упасть на амбар и проломить крышу. В этом случае виновник на виду у всего мира принимался ремонтировать повреждение, что, разумеется не приносило ему лавров победителя, наоборот, неудача дружно осмеивалась" (*Мороз*, 1967. С. 21). Таким образом, демонстрация силы или, напротив, проявление физической немощи становились предметом общественного внимания, несомненно, влиявшего на отношение к человеку, взявшему на себя смелость участвовать в подобных соревнованиях.

И коми-зырянам, и коми-пермякам были известны формы досуга, в том числе и праздничного, в которых принимали участие представители нескольких половозрастных групп. Так, у коми-пермяков начиная со среды масленичной недели "девки и парни… вместе с малолетками с раннего обеда до вечера катались с гор" (*Рогов*, 1860. С. 21).

Примечательно, что во многих селах коми, особенно на Выми и Печоре, "всем миром" сооружались и сами масленичные горы. Повсеместно они назывались "катушками". В Троицко-Печорске молодежь съезжала с катушек в больших санях, обычно служивших конскими повозками. В такие сани усаживалось до 10 человек. Любопытно, что при катании в больших санях соблюдалось правило, по которому в них обязательно должна была находиться хотя бы одна девушка. Информанты упоминали о том, что к большим саням с помощью прочных 5–7-метровых веревок привязывали двое-трое маленьких саночек. Подобная конструкция давала возможность тем, кто находился в маленьких санках, успешно маневрировать и двигаться вниз по сложному извилистому пути.

Таким образом, традиционный досуг коми отличался насыщенностью и разнообразием. Богатым и разнообразным был репертуар детских подвижных и ролевых игр. Излюбленным развлечением молодежи являлись посиделки, служившие одним из механизмов регуляции семейно-брачных отношений. Взрослые состязались в силе и ловкости. Совместное проведение свободного времени сплачивало сельский коллектив. Правила, сценарий и содержание многих игр и развлечений обусловливались, с одной стороны, ключевыми схемами традиционного мировоззрения, а с другой – хозяйственной деятельностью крестьян.

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО И ФОЛЬКЛОР

НАРОДНОЕ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО: РОСПИСЬ ПО ДЕРЕВУ

Материалы, опубликованные в работах Н.С. Королевой (1969) и Л.С. Грибовой (1980), а также изучение фондов Национального музея Республики Коми (г. Сыктывкар), Российского этнографического музея (г. С.-Петербург) и результаты полевых исследований, проводившихся на территории Республики Коми в 1980–1990-е годы, позволяют выделить несколько условных "центров" по росписи у коми.

Вычегодская роспись. В бассейне р. Вычегда к крупным центрам по производству расписной деревянной утвари могут быть отнесены села Дон, Керчёмья, Нижняя Вочь, Ручь и Вомын. Вычегодские мастера – плотники, столяры и набойщики по тканям – покрывали росписью интерьеры изб, мебель, ткацкие станы, льнотрепала, прялки и деревянную посуду. Роспись выполнялась в свободно-кистевой технике с использованием контурных приемов нанесения орнамента. Поверхность изделия предварительно покрывалась плотным слоем краски, как правило, мягкой тональности (красной, оранжевой, коричневой, темно-синей), т.е. создавался фон, на который орнаментальная композиция наносилась черной, белой, голубой, желтой и зеленой красками ярких оттенков. Стены и двери жилых помещений, сундуки, дуги, туеса и деревянные ковши покрывались растительным орнаментом (композиции из стилизованных изображений цветов, деревьев), а орудия ткачества и прядения – геометрическим. Если роспись сочеталась с резьбой, то элементы резного орнамента (многолучевая розетка, круг, косой крест, треугольник и т.д.) оттенялись красками, контрастных с фоном цветов.

Характеризуя верхневычегодскую роспись, Н.С. Королева отмечает: "По технике письма, орнаментации, колориту и общему эмоциональному строю эта роспись существенно отличается от росписи русского Севера и Урала. Территория, на которой прослеживается эта роспись, представляет собой совершенно самостоятельный и значительный локальный центр, позволяющий замкнуть общую цепочку северных и уральских росписей" (*Королева*, 1969). Л.С. Грибова выделяет особый – нижневычегодский стиль росписи, который существенно отличался от верхневычегодского: растительные орнаментальные композиции в виде букетов цветов наносились на поверхность деревянных изделий по киноварному или ярко-синему фону красными, желтыми и голубыми красками более светлых тонов. Элементы композиции имеют подчеркнуто округлые формы и контурную обводку черной краской (*Грибова*, 1980. С. 58–59).

Удорская роспись. В этнографической и искусствоведческой литературе неоднократно упоминалось о бытовании в прошлом самобытной росписи по дереву у удорских коми (*Тарановская*, 1968. С. 54; *Королева*, 1969. С. 17; *Жеребцов Л.Н.*, 1972а. С. 111–112). При рассмотрении стиля удорской росписи особый интерес представляют расписные прялки. Местные жители до настоящего времени различают два типа расписных прялок.

Первый тип – *пирога козяль*, или *ладья козяль* – веслообразная прялка, близкая по форме и стилю росписи карельским и поморским прялкам. Лопасть ее чуть расширена в центре и симметрично заужена книзу и к вершине, заканчивающейся продолговатой главкой. В месте перехода плоскости лопасти в стройную четырехгранную ножку вырезано округлое утолщение, симметричное главке на вершине лопасти. Веслообразные прялки расписывались в свободно-кистевой технике гео-

метрическим орнаментом, который наносился земляными и масляными красками двух-трех цветов. Внутренняя сторона лопасти имела трехчастную композицию, нередко обозначавшуюся поперечными линиями. Наверху и внизу лопасть украшалась сильно вытянутыми сердцевидными завитками, на главке и округлом утолщении ножки – разноцветными восьмилучевыми розетками. На внешней стороне лопасти наносился сложный по композиции геометрический узор из шести- или восьмилучевых розеток. Ножка прялки расписывалась "елочным" двухцветным орнаментом. В селах на Вашке старожилы определяют этот тип прялок как "коренной козяль" (в значении "местная", или "здешняя" прялка) и считают наиболее архаичной по форме и орнаментации.

Второй тип – *пиня козяль* – лопатообразная прялка, обрамленная на вершине лопасти тремя-семью фигурными главками. Расписывались такие прялки в беглой штриховой манере по типу мезенских, однако, по мнению информантов коми из сел, расположенных по р. Вашке, существенно отличаются от последних по ряду признаков. Считается, что у мезенских прялок более широкая лопасть и их поверхность более плотно покрыта графическим орнаментом; на удорских прялках отсутствуют стесы на гранях основания лопасти, а на лицевой стороне лопасти в росписи нарушен "мезенский канон" – в трехъярусной композиции отсутствует верхний зооморфный ряд (как отмечают информанты, "нет ряда оленей на верху"). В сюжетной росписи на удорских прялках этого типа встречаются некоторые геометрические орнаментальные композиции и антропоморфные образы, выполненные в манере, не характерной для мезенской росписи. По мнению старожилов, "пиня козяль" появились на Удоре значительно позже "пирога козяль". Графическая роспись с геометризированными растительными и зооморфными мотивами на деревянных изделиях у удорских коми может быть определена как "подражательная" мезенскому стилю росписи.

Бассейн р. Вашки – пограничный с территориями Архангельской губ., где ко второй половине XIX в. сформировались такие известные центры северно-русской росписи, как с. Палощелье на р. Мезень, села Нижняя Тойма, Пучуга, Ракулка и Верхняя Уфтюга на Северной Двине, села Согра и Нюхча на р. Пинега. В исследованиях Л.Н. Жеребцова приводятся свидетельства о тесных контактах (в частности о родственных связях) вашкинских коми с русскими соседями на Северной Двине, Мезени и Пинеге (*Жеребцов Л.Н.*, 1972а. С. 111). Вместе с тем заслуживает внимания предположение, высказанное в работах В.Н. Тарановской и В.А. Шелега о том, что мезенская роспись оформилась в самостоятельное направление к середине XIX в. на основе взаимовлияния коми и севернорусских традиций в народном изобразительном искусстве (*Шелег*, 1992. С. 65; *Тарановская*, 1968. С. 50).

"Подражательная" и "индивидуальная" роспись. Стиль мезенской росписи посвоему интерпретировался в росписи у вымских и ижемских коми. Местные мастера расписывали прялки желтой, черной и красной красками в графической технике геометризированными растительными и зооморфными орнаментальными мотивами. При этом на прялках сохранялась общая многочастная композиция, характерная для мезенской росписи, однако значительно упрощался орнамент, который наносился в более грубой технике. Вместе с тем в данных случаях вряд ли можно говорить об оформлении устойчивой местной традиции в композиции, стиле и технике росписи и соответственно о складывании определенной "школы" мастеров.

Старообрядцы коми – живописных дел мастера. Известно, что начиная с XVIII в. на традиционную культуру вашкинских и верхневычегодских коми значительное влияние оказывало пришлое и впоследствии ассимилированное русское старообрядческое население. Интересно, что уже к середине XIX в. на Вашке и верхней Вычегде значительную часть населения составляли старообрядцы, а к началу XX в. носителями старообрядческих традиций в этих регионах являлось преимущественно коренное население коми. В искусствоведческой и этнографической литературе неоднократно обращалось внимание на "связь северных художествен-

ных центров с деятельностью мастеров-староверов” (*Бернштам*, 1992. С. 27). Эти наблюдения находят некоторые подтверждения и в традициях художественной росписи по дереву у коми. Материалы современных полевых исследований 1990–1993 гг. свидетельствуют о том, что на Вычегде в селах Керчёмья и Дон росписью занимались мастера коми – выходцы из семей старообрядцев-беспоповцев спасовского толка (согласие “глухая нетовщина”), а в бассейне р. Вашки росписью по дереву вплоть до первой четверти XX в. – мастера коми из старообрядческих родов Рохмановых-Матевых, Палевых и Коровиных. Как показывают полевые разыскания, во многих селениях на Вашке в домах зажиточных крестьян и купцов размещались тайные кельи скрытников, которые не имели собственности и жили тем, что изготавливали на заказ различные ремесленные изделия (ткали, вязали, вышивали бисером, переписывали книги и писали иконы). Искусствоведы-реставраторы из Русского художественного музея (Петербург) отмечают, что скрытники-коми на Вашке даже в конце XIX в. писали иконы по канону XVII в., и определяют этот стиль как “провинциальное письмо севернорусской поморской иконописи” (*Шарапов*, 1997). По свидетельством современных информантов, в д. Верхозерье до 1920-х годов нынешнего века располагалась наиболее крупная мастерская скрытников-иконописцев, которые наряду с писанием икон и переписыванием старообрядческих книг занимались росписью деревянной утвари. Живописному мастеру они учились в скитах Каргопольского у. Олонецкой губ., куда нередко отправлялись в странствие.

Как правило, расписные орудия ткачества и прядения были обязательными атрибутами свадебной обрядности. Например, в с. Керчёмья расписная прялка или трепало дарились в следующих случаях: парнем девушке – будущей невесте – на посиделках; на свадьбе крестным невесты “на счастье”; мужем молодой жене на первом году совместной жизни. Естественно, что впоследствии такие вещи никогда не могли быть переданы или проданы чужим людям и переходили по наследству по женской линии. По повериям, бытующим в среде вычегодских коми и сегодня, человека можно легко “испортить” или “сглазить” через вещь, изготовленную им или принадлежащую ему. Следует также отметить, что некоторые из рассмотренных выше “центров” росписи в традиционных представлениях населения коми соседних регионов до настоящего времени считаются “колдовскими”: на Вычегде жителей сел Дон и Керчёмья считают “еретники” (т.е. колдунами), на Выми “еретническим” называют с. Кони, в Удорском р-не среди населения коми бассейна р. Мезень полагают, что “на Вашке живут одни коновалы” (в значении “колдуны”).

Рассмотренные материалы позволяют сделать заключение о том, что оформление центров самобытной росписи по дереву у коми происходит в ареалах совместного или пограничного проживания с русским населением (в частности старообрядческим). Именно в этих контактных зонах происходит рождение таких этнокультурных феноменов, как удорская и вычегодская роспись по дереву. Очевидно, в данном случае бикультурализм способствовал не размыванию, а, напротив, плодотворному развитию самобытной этнокультурной традиции.

ФОЛЬКЛОР

Устное народное творчество коми территориально распределено неравномерно и далеко неоднородно как в жанровом или сюжетно-композиционном отношении, так и в отношении отраженных в фольклоре культурно-бытовых реалий, что обусловлено различиями в природно-хозяйственных условиях жизни той или иной этнографической группы коми. Фольклор коми-зырян бассейна Ижмы и Печоры отличается от фольклора коми-зырян бассейна Вычегды, и тот и другой – от коми-пермяцкого фольклора ровно настолько, насколько отличался быт ижемских купцов и оленеводов от быта вычегодцев, живших в основном за счет охоты и отхожих промыслов, и от земледельческого быта коми-пермяков и прилузских коми-зырян. Хотя при этом, несомненно, существуют и общие сюжеты, и общие герои, и тем бо-

лее единые жанры. Изучая культуру коми в целом, можно отметить, что переходы между региональными культурами коми смягчены промежуточными, сформировавшимися на стыке с соседями – коми или иными народами (русским, ненецким, хантыйским, саамским).

Разновидности песенного фольклора (например, свадебные лирические песни) и их функционирование у коми не так распространены, как у русских, но уже жанровое разнообразие опровергает слова Н.Е. Ончукова, который, не отрицая полностью подобно А. Шренку (*Шренк*, 1855. С. 222) существования у коми оригинальных песен, все же категорично заявлял: "Зыряне-ижемцы заимствовали свои былины от своих соседей – русских. Предположить это можно тем больше, что зыряне почти не имеют своей поэзии и в настоящее время пробавляются исключительно русскими песнями" (*Ончуков*, 1902. С. 363). Разумеется, ни одна культура не обходится без тех или иных заимствований, но это не дает повода отрицать ее существования. Тем более, что при переводе на иной язык тексты чаще всего меняются радикально и обретают новое место в контексте новой культуры. К тому же песенный фольклор коми представлен эпическими песнями и балладами, обрядовыми и лирическими песнями, частушками, трудовыми песнями и импровизациями.

В эпосе коми выделяются ижмо-колвинский (северный), среднекоми (вымско-вычегодский) и южнокоми разновидности, имеющие разные корни. Ижмо-колвинские эпические песни записаны сравнительно недавно, в конце 1970-х – начале 1980-х годов, Ю.Г. Рочевым и А.К. Микушевым в бассейне р. Колва, притока Печоры, на границе Усинского р-на Республики Коми и Ненецкого автономного округа от так называемых колва яран ("колвинских ненцев"), лесных оленеводов, ассимилированных в XIX–XX вв., переселенцами коми. К первой половине XIX в. колва яран, говорившие на одном из ненецких диалектов, перешли на ижемский диалект коми, но сохранили свои песни на заимствованном языке. Затем эти песни получили более широкое распространение. Тексты их ("Хозяин Керча-реки"," Горностаевый совик", "О Вавле", "Хозяин морского мыса" и др.), состоящие иногда из 1200–1500 строк, исполняются на ижемском диалекте коми-зырянского языка. Имена эпических героев и образность данного эпоса традиционны для самодийского фольклора, хотя ни один текст не находит в ненецком эпосе прямого аналога или прототипа. Часто в ижмо-колвинском эпосе наряду с героями, которые носят ненецкие имена (Сэро Ёвле, Ёвлехупле, Вавлё, Тынгос, Тысъя, Сюдбей, Носи) или дублируют их, встречаются и собственно мифологические и сказочные персонажи коми: Ёма (Юма), Гундыр-Сюдбей и др. (*Микушев*, 1987). Основные коллизии ижмо-колвинского сюжета те же, что и в коми-пермяцких преданиях о сватовстве Кудым-Оша к вогульской княжне и в коми-зырянских текстах о юноше-мстителе: поиск героем невесты в дальних землях, месть сироты-богатыря за убитых или униженных родных, битвы с чужими кровожадными богатырями (величиной с гору), захват женщин, оленей и имущества противников, ради чего ижмо-колвинские богатыри выпрыгивают из чума через дымовое отверстие, ловят стрелы врага, успешно проходят испытания железными качелями, под которыми валяются черепа неудачников, и т.д. Одна из эпических песен "Керча-ю кӧзяин" ("Хозяин Керча-реки") легла в основу одноименной музыкально-драматической постановки С.Г. Горчаковой и М.Н. Бурдина, премьера которой состоялась в 1991 г. в Государственном театре фольклора Республики Коми. По тому же сюжету Г.П. Марковой в 1992 г. поставлен телевизионный фильм на телевидении Республики Коми.

Коми-зырянский эпос включает в себя вымско-вычегодские песни о богатырях – "Федор Кирон", "Кирьян Варьян", "Двенадцать братьев вместе с отцом", а также баллады о девушке, взятой в полон, девушке, проглоченной щукой, и др. Образ богатыря Педӧр Кирон (Педэр Тирон), героя верхневычегодских и верхнепечорских песен, восходит к греческим апокрифам и славянским духовным стихам о змееборце Тироне. В русских духовных стихах Федор Тирон (Тирин, Тиранов) подобно св. Федору бьется с неверными, пленяет их и приводит к царю. В русских сюжетах раз-

виваются в основном мотивы похищения женщины змеем о 12-ти головах, 12-ти хоботах, освобождения ее сыном и спасения Гроба Господня. У коми-зырян эти мотивы отсутствуют, но в свою очередь тексты, как и песни о Кирьян Варьяне, обогащаются мотивами и образами богатырских сказок и преданий коми, в которых рассказывается о битве с *тотарами*, *вӧрӧг* (врагами), *немчу-тотара* (немцами-татарами), *йӧгра-яран* (уграми-ненцами). Герой наделяется устойчивым эпитетом *Роч му кутысь* ("Русскую землю держащий"). Песни о Педӧр Кироне и Кирьян Варьяне сюжетно-тематически подразделяются на три группы. В перую входят, как и в сказаниях о коми-пермяцком Пере, тексты о нападении чужеземцев на царя (князя). Царь шлет гонцов за богатырем. Весть об их приближении доставляют герою вещие птицы: *катша* (сорока), *кырныш* (ворон), *дзодзӧг* (гусь). Птицы произносят фразу-формулу: "*Тэнӧ корӧны гымкӧд воча, чардкӧд паныд*" ("Тебя зовут против грома, против молнии"). В большинстве вариантов Педӧр Кирон видит во сне тучи, гром, молнию, дождь, а затем птиц, за отгадку сна он обещает отдать соболиный тулуп. Мать богатыря (Ликерина Темруковна, Семруковна, Кемруковна), благословляет сына на битву только после того, как гонцы приезжают на 12 конях. Вторая группа песен посвящается описанию ратного подвига и гибели богатыря от "семидесяти семи ран". Здесь особо выделяются эпизоды прощания с боевым конем и прихода коня с вестью о смерти Педӧр Кирона, о которой мать, жена, родные заранее узнают по приметам, традиционным для сказочной прозы. Тексты второй группы близки текстам коми-зырянских баллад и исторических песен о смерти героя. В третьей группе песен внимание акцентируется на описании битвы и мотиве награждения героя царем: богатырь освобождает народ от врага, спасает страну и царя, затем отказывается от царских даров ("золота-серебра") и просит в награду лишь лесные угодья. Тексты данной группы наиболее близки текстам коми-пермяцких эпических преданий о Пере.

Коми-зырянские тексты о юноше-мстителе в песенной форме встречаются на Выми; прозаические распространены шире. Сюжет песен достаточно известен: отец с 11 сыновьями едет вверх по реке на охоту; часть охотников съедает водяное чудище, часть – лесное; дома подрастает младший сын-богатырь; пройдя испытания, он убивает чудищ, освобождает братьев и отца. Прозаический текст ближе к сказочным: младший сын, убив чудищ, женится на их дочери, с которой они рождают 12 сыновей. Близкие прозаические сюжеты встречаются и у коми-пермяков (*Ожегова*, 1971. С. 50–112).

У коми-пермяков песенные эпические формы, подобные песням о Федоре Кироне или хозяине Керча-реки не зафиксированы. Однако широко распространены баллады, общие для коми-зырян и коми-пермяков. Баллады в основном двух типов: 1. В балладах о полонянке девушку окружает вражье войско, она обращается к отцу, матери, брату, сестре с просьбой о выкупе, но получает отказ, девушку уводят в полон (в вариантах: выкупает возлюбленный); 2. В балладах о девушке, проглоченной щукой, наиболее распространенных в верховьях Вычегды и Печоры, она (вариант: три сестры) собирается идти за смородиной: наряжается, румянится, белится и спускается к реке в ожидании *пыжа* (лодочника), ее не берет в лодку ни купец, ни крестьянский сын, ни нищий, поэтому она пускается вплавь и ее проглатывает большая щука. Наличие мотива выкупа в сюжетах первого типа, образ лодочника-жениха, традиционный для свадебных причитаний, и прочие детали позволили А.К. Микушеву и Н.Д. Конакову отнести баллады о полонянках и о девушках, проглоченных щукой, к свадебным песням (*Микушев*, 1969. С. 5–14; *Конаков*, 1989. С. 66–71). В основе коми-зырянских песен о Мича Рӧман ("Красивый Роман") и Рӧманича ("Романица"), близких к балладам, лежит значительно переработанный в традиции баллад коми о полонянках сюжет русской былины "Князь Роман и Мария Юрьевна", поэтому основным образом в отличие от русских версий становится Рӧманича, а не ее муж (жених). Образ Мича Рӧман в коми-зырянских балладах лишен героических черт: не выдержав пыток Роман выдает жену врагам, затем

плачет до тех пор, пока она, убежав из плена на кедре (березе), сама не возвращается к нему.

Своеобразно переработаны в коми-зырянском фольклоре русские духовные стихи об Алексее – Человеке Божием, несколько вариантов которых зафиксировано у нижневычегодских коми. Они весьма отличаются от других эпических текстов коми-зырян: с одной стороны, в них отсутствует героическое начало, свойственное песням о Педӧр Кироне, Кирьян Варьяне и пр., а с другой, не сохраняются мотивы христианского мученичества, подвижничества, характерные для русских духовных стихов. *Ӧлексей божӧй* в коми-зырянском фольклоре скорее тяготеет к образу героя новеллистических или волшебных сказок, мотивы которых присутствуют в тексте.

Обрядовая поэзия коми представлена в основном жанром причитаний: рекрутские, похоронные, свадебные, календарные (причитания при изгнании сорняков и др.). Хотя нет недостатка и в обрядовых песнях рекрутских, свадебных и др. С обрядовыми смыкаются трудовые песни, которыми сопровождались сев, пахота, молотьба, помочи при постройке или мойке дома. Для последних характерна высокая поэтизация труда: строящийся дом – с золотой крышей, серебряными стенами, медным полом; серп жницы, лопата веяльщика – серебряные; овин – медный, цеп – дубовый. Например: "Пашем мы, пашем на пегом коне. Сеем мы, сеем правой рукой. Бороним мы, бороним серебряной бороной". Кроме трудовых песен, встречается такое уникальное (не только для коми, но вообще в фольклоре) явление, как трудовые причитания, восходящие к обрядовым плачам, и поэтому по форме они близки к похоронным или свадебным причитаниям: заунывная мелодика, утешительный характер, исполнение непосредственно во время работы и т.д. Если трудовые песни бытовали во многих районах (Удорский, Ижемский, Усть-Куломский, Прилузский, Княжпогостский, Сысольский), то трудовые причитания известны лишь у коми-ижемцев, хотя в местах позднейшего заселения последних (Архангельская, Тюменская, Мурманская области) данные причитания или исчезли, или встречаются редко.

Для традиции коми характерны импровизации, одни из которых посвящаются какому-либо занятию (трудовые), другие воспевают жизнь того или иного известного человека (биографические). Импровизации легли в основу довольно поздно возникшего в фольклоре коми жанра частушек. Их стали называть *Шондiбанӧй* ("Солнцеликая") – словом, с которого часто начинались биографические импровизации: "*Шондiбанӧй, том олӧмӧй, кытчӧ бара кольӧмыд? Кытчӧ мунӧмыд да? Оль пос улас усьӧмыд...*" ("Солнцеликая, жизнь молодая, куда (где) ты осталась? Куда ушла да? Под мост через сырую низину упала...").

Лирические песни, главной темой которых была любовь, пелись не только на посиделках, но и вообще в свободное время. Среди лирических песен отмечается наибольше число заимствований. Эти песни часто пели на русском (иногда с искажениями) или смешанном (русско-коми) языках. Встречаются достаточно интересные переводы, варианты или обработанные народом тексты. Немало также оригинальных лирических песен. Частушки – исторически самая новая песенная форма. Они вошли в фонд фольклора коми только в начале XX в., однако сразу стали популярными и получили широкое распространение. У коми пение (кроме исполнения эпических и некоторых обрядовых песен) традиционно считалось прерогативой женщин, мужчины играли на музыкальных инструментах и пели редко.

Устнопрозаические жанры. Устная проза коми представлена многочисленными и разнообразными жанрами несказочной прозы. В мифологии коми творение мира связывается с братьями-демиургами Еном и Омӧлем (Кулем), двумя противоборствующими силами. Образы высшей мифологии и мифологические сюжеты коми близки к таковым у других финно-угорских народов. У коми-зырян Ен и Омӧль рождаются из яиц Матери-утки, встречаются в виде лебедя и гагары (голубей, лягушек), достают со дна Первозданного Океана землю и начинают на ней творить.

У коми-пермяков земля появляется из облака, из испражнений божьего коня. На земле сама собой появляется тайга (*парма*), в которой появляется все живое. К настоящему времени зафиксировано достаточно много небольших мифологических текстов: о создании земли, ветра, огня, разного рода рыб, птиц, животных, человека, музыкальных инструментов и т.д. (Архив КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 12. Д. 25; Оласö да Вöласö, 1990; *Налимов*, 1903; *Плесовский*, 1972; *Сидоров*, 1928, 1972; *Сорокин*, 1917; *Fokos-Fuchs*, 1951; Энциклопедия уральских мифологий…, 1999 и др.).

В быличках коми человек соприкасается с миром иным, нечеловеческим, с представителями низшей мифологии: водяными, лешими, домовыми, овинниками и др. Былички про колдунов распространены до сих пор и отличаются большим сюжетным разнообразием. Герои преданий коми – силачи и колдуны, каждый из которых имеет отношение к определенному месту: селу, урочищу, группе деревень (кусту). Предания о Шыпиче были известны только в окрестностях Сыктывкара, о Тювö – на Вишере, о Тунныръяке в верховьях Вычегды и Печоры, о Дарук Паш – на Печоре, о Кöртайке – в Корткеросе, о Меляйке в д. Мелентьево на Удоре, о Кöмтöм Мартын (Босой Мартын) – на Ижме, о Пере-богатыре – у коми-пермяков и южных коми-зырян и т.д. Необыкновенную выносливость героев, скорость передвижения на лыжах, меткость стрельбы и удачливость в промысле, т.е. качества, необходимые охотнику, часто связывали с их магической, колдовской силой. *Тунам* (колдунам, хозяевам мест) коми приписывали такие способности, как умение заговаривать деревья, огонь и воду, ходить под водой (Шыпича, Кöртайка, Тунныръяк, Тювö), вызывать дожди и наводнения (Мелейка), перекидывать людей, дома, вещи на большие расстояния (Педöр Öлексан, Петыр Епим, Старик из Шошки). Наиболее распространены сюжеты о состязаниях колдунов на берегу реки, охоте. К преданиям о колдунах примыкают легенды о святом Стефане Пермском и его борьбе с языческими жрецами (*тун, пам*).

Предания, как и легенды, часто объясняют происхождение названий мест, появления каких-либо обычаев, нередко легендарные формы придаются этиологическим мифам. Иногда встречаются исторические предания, заимствованные образы которых приобретают новые черты. Например, можно услышать традиционные рассказы о Пугачеве – колдуне и разбойнике, который якобы плавал по Печоре или Оби и грабил суда. Как и колдуны коми, он был неуязвим для пуль, поэтому его удалось убить лишь после того, как в него выстрелили из 12 пушек, вложенных в березовые футляры.

Сказки коми, особенно волшебные и новеллистические, отличаются замысловатостью композиции и многослойностью сюжетов. Любопытная особенность многих сказок коми – их близость к несказочной поэзии, особенно к быличкам. Явно быличное начало (например, мотивы сожительства женщины с водяным или лешим, состязания двух колдунов-охотников и т.д.) может предшествовать волшебному или новеллистическому сюжету (*Рочев*, 1991. С. 94–96). Жанровая недифференцированность иногда проявляется и в неожиданной несказочной концовке сказки. Так, одна из волшебных сказок про мальчика-колдуна заканчивается не счастливым сказочным финалом, а тем, что его сжигают в печи. Сказка “Шомвуква”, имеющая сюжетные аналогии среди эпических песен о юноше-мстителе, также содержит элементы колдовского эпоса и быличек про лесных и водяных духов. Интересно, что и заимствованные несказочные тексты (духовные стихи, былины) подвергались существенным изменениям и переработке, что особенно заметно на примере Ильи Муромца, в фольклоре коми совершающего характерные для сказки подвиги: он ищет жену, борется с Гундыром, в погоне за Старичком-с-вершок спускается в подземное царство и т.д. В некоторых сказках образ Ильи Муромца контаминируется с образом Ильи Великого, громовержца. В ряде сказок Илья (как Аника-воин, Святогор и некоторые другие богатыри) символизирует богатырскую силу, которую герой получает от Ильи Великого, от его останков.

Народная драма. Народная драма включает в себя театральные представления ("Лодка", "Аника-воин"), игры ("Журавль"), инсценированные шуточные песни ("Старик", "Сватовство") и др. Обычно народные драмы игрались на посиделках, чаще всего на святки. В таких простых играх, как "Журавль", переодетый "обличитель" искал среди присутствующих (чаще девушек) нарушителей общественных норм: вздорных, нерадивых, неаккуратных, затем обходил и "клевал", "стегал" их. Игры типа "Старик" строились на неправильном поведении персонажа: присутствующие спрашивали у "старика" пахал ли, сеял ли он и что приготовил к приему гостей? Тот отвечал, что пахал кочергой, посеял мусор из-под порога, брагу сварил из старых веников, глиняные караваи в печь поставил для дорогих гостей. После этого "гости" набрасывались на "старика" и "били" его. Еще в 1930-е годы весьма популярны были игры "В покойника", "Чумич", "Женитьба покойника", смысл которых заключался в приобщении подростков и молодежи к традиционным ценностям и нравственности. В ходе двух последних игр для парня, изображавшего покойника, выбирали невесту, отличавшуюся вольным поведением или не соответствовавшую народным представлениям о девушке-невесте как будущей супруге, матери семейства, трудолюбивой и порядочной хозяйке.

Более сложными являлись такие драматические действа, как "Лодка", "Аника-воин", "Разбойники", которые создавались на основе лубочных картинок о похождениях разбойников, царе Максимилиане и богатырях Бове-королевиче, Анике-воине и др. Основной сюжет был достаточно прост: шайка разбойников во главе с атаманом и есаулом спускается по реке (Волге, Вычегде, Печоре) и по пути "заходит" в деревню, в которой грабит богатого помещика. Иногда сюжет усложнялся введением в действие дочери богатого помещика (или царя), которая отказывалась выходить замуж за атамана, за нее заступался Аника-воин (Старый Лыцарь, Воевода, Енарал и др.). Действие, как правило, заканчивалось тем, что разбойники убивали помещика (царя) с дочерью и их защитника, жгли усадьбу и "уплывали". Народные театральные представления и игры всегда сопровождались песнями, прибаутками, поговорками, а такие сложные драматические постановки, как обряды, – песнями, причитаниями, загадками. Существовали традиционные сюжеты, устоявшаяся сценография, формулы-реплики, в рамках которых участники могли варьировать свои действия.

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Народная музыка коми генетически восходит к древней финно-угорской музыке, а ее ближайшие истоки относятся к периоду пермской этнической общности (середина I в. до н.э. – VIII в. н.э.). В те далекие исторические времена у предков коми и удмуртов – носителей пермского языка и культуры – на основе существовавших художественных традиций ранних общественных формаций создавались новые формы музыкального творчества. Постепенно складывался фольклорно-музыкальный комплекс пермских народов со своими жанрами, связанными с определенными социально-бытовыми функциями и возможными по тем временам музыкально-выразительными средствами. Некоторые отголоски древнепермского музыкального языка сохранились в музыке коми и удмуртов в виде сходных ладовых попевок (мелодических оборотов, ячеек), наличии общих напевов с простейшей однострочной формой построения. Архаичный мелодический стиль чаще всего встречается в напевах произведений ранней фольклорной традиции: причитаниях, песнях-сказках, песнях календарно-земледельческой и семейно-родовой обрядности.

Генетическое родство музыкальной культуры коми и удмуртов особенно ярко прослеживается в наборе инструментов. Многие музыкальные инструменты имеют явное сходство, например, продольные флейты: к. *чипсан* и удм. *чипсон* ("свисток"), *сьӧла чипсан* и *сяла чипсон* ("рябчиковый свисток-манок"), *пӧлян (азь) гум* и *узьы гумы* ("дудка из дудника") и др. Об этом свидетельствует терминологическое родство, сходство конструкции и приемов звукоизвлечения, архаичности звукоподража-

тельной музыки. В процессе исторического развития коми и удмурты утратили прежние территориально-экономические контакты, постепенно стирались некоторые генетические связи в языке и культуре этих народов и развивались новые культурно-исторические отношения с другими народами.

Происходило также формирование общей для коми музыкальной культуры. Возникают собственные народные музыкальные инструменты, которых не было в эпоху пермской общности. Это, например, многоствольные закрытые флейты: куима чипсан ("трехствольные свистки"), *уна пӧлӧс пӧлянъяс* (у коми-пермяков *пӧляннэз*) – многоствольные дудки-флейты, струнный смычковый инструмент *сигудӧк* и др.

Народное песенно-музыкальное искусство коми складывалось из локальных традиций, которые в процессе этнокультурной консолидации племенных объединений сближались, при этом каждая этническая группа вносила свои черты в общенациональное творчество. Большое влияние на развитие народного музыкально-поэтического творчества коми оказала русская музыкальная культура.

Музыкально-поэтические жанры фольклора. Трудовые песни и импровизации во многом обусловлены календарно-земледельческим циклом. В прошлом они исполнялись обычно в период сельскохозяйственных работ: весенней пахоты и сева, летнего сенокоса и жатвы, при переезде на луга, подвозке сена и дров. В этих произведениях в художественных образах отражается трудовая деятельность и быт земледельцев коми, их борьба за освоение суровой северной природы.

В песенной культуре коми трудовые импровизации, особенно распространенные на Ижме и Печоре, представляют собой один из оригинальнейших жанров. Характерная особенность импровизаций – подробное описание трудовых процессов: "По весне на волок пойдем на работу крестьянскую, на добрые широкие мы выйдем на пашни плодородные...", "в просмоленной быстроходной лодке... на летнюю страду", "на оленях в далекую тундру..." В импровизациях воспевается труд – основа "крестьянской хорошей жизни", а для этого необходимо быть "крепкими, удалыми, старательными людьми", "рано поутру отправляться на тяжелую работу", чтобы в конечном счете "намолотить ежегодно добрый хлеб". Поэтизация тяжелого крестьянского труда "с поклонной головой" и "терпением досады" выливается в мечту о счастье и радости.

Производственная деятельность крестьян коми проходила в условиях сурового севера, что сказалось на поэзии импровизаций. В них отражаются картины окружающей природы: "темный густой еловый лес", "золотолиственная березовая роща"; не менее художественны и поэтичны образы: "жемчужная дресва", "бисерный песок"; не менее яркие сравнения: "как сырая трава мы сидим изгибаясь, как сухое сено мы идем обламываясь, шелестя-шурша мы идем как листья осины" (*Микушев, Чисталев*, 1968. С. 9–10, 21–49).

По музыкально-поэтическому строю, художественно-композиционным и исполнительским особенностям трудовые песни разделяются на песни-импровизации и песни с устойчивым текстом и мелодией. Первые вследствие большой конкретизации носят характер замедленного повествования: одной довольно растянутой поэтической строке (от 12 до 23 слогов) соответствует также развернутая мелодия (до 40 музыкально-временных единиц). Такое "растяжение" напева осуществляется путем широкой распевности, выпевания слогов и вставных гласных.

И музыкальная форма, и тематический музыкальный материал трудовых импровизаций представляют единый традиционный для Ижмо-Печорского региона стиль с характерным типовым напевом, построенным на сопоставлении узкообъемных терцовых попевок, сдержанных по развитию квартово-квинтовым диапазоном. Подобные напевы распространяются в вариантах и на другие жанры (бытовые импровизации, свадебные песни, а также песни-заклинания, связанные с обрядом изгнания с хлебного поля осота-репейника, уничтожения "Лудыка-Лудыковича" – (Клопа Клоповича).

Второй тип трудовых песен коми зафиксирован на верхней Вычегде, Выми и Прилузье. В них динамично перечисляются основные этапы работы земледельцев от пахоты до уборки урожая и выпечки хлеба, описываются орудия труда:

Пашем ли, пашем деревянной сохой...,
Сеем ли, мы сеем правой рукой...,
Жнем ли, мы жнем ли серебряным серпом...,
Ставим ли, ставим мы тесто в печь...

Такие трудовые песни имеют устойчивый поэтический текст и определенный закрепленный напев с ритмически четким мелодическим рисунком.

Причитания (*бöрдöдчанкыв*, букв. "плачевное слово") относятся к древнейшим пластам музыкально-поэтических импровизаций. Различают обрядовые (похоронные и свадебные) и необрядовые (бытовые, солдатские, при болезни, разлуке и т.п.). Похоронными причитаниями сопровождался обряд прощания с покойным, в них звучала горечь утраты кормильца. В свадебных причитаниях нашли отражение бесправие, тяжелая женская доля в патриархальной семье, веселая девичья жизнь, выражение благодарности родителям и т.п.

Похоронные причитания по мелодике весьма своеобразны: динамическая пульсация краткого одностихового напева, взлет мелодии на сильном дыхании и последующее ниспадение интонации с всхлипыванием и рыданием на обессиленном выходе. С таким же состраданием исполнялись и необрядовые – бытовые, солдатские причитания.

Свадебные причитания с их лирическим повествованием имеют более развернутые формы музыкального построения с большей мелодичной распевностью, при этом каждый диалект имел свои мелодии. Например, в развитии напевов удорских и вымских свадебных причитаний наблюдаются две различные тенденции: на Удоре – в сторону канонизации формы, мелодической речитации, на Выми – в направлении расширения этой формы и круга создаваемых музыкальных образов, стремления к импровизации и распевности. В Помоздино развито гармоническое мышление в коллективном исполнении, в Усть-Куломе (тот же район) – полифоническое.

Эпические песни по музыкальному языку также не однородны и принадлежат к разным по происхождению и историческому развитию пластам. Для вычегодско-сысольской традиции более свойствен песенный стиль с характерными для музыки коми мелодическими оборотами и нисходящим квинтово-квартовым кадансом. Встречаются и более краткие узко-диапазонные однострочные напевы с ровным "сказительным ритмом". В основе вымских эпических песен лежит не столько мелодический распев, сколько ритмически интонационная речь: ровная, спокойная, рассудительная. Временная протяженность напева непостоянна и определяется количеством слогов в стихе (от 9 до 26), расширяется (или сокращается) по своему объему и музыкальному построению. При этом начальная и заключительная части напева остаются почти неизменными, серединная же часть подвергается значительному метрическому и структурному варьированию.

Ижмо-колвинские эпические песни исполняются на ижемском диалекте языка коми, но по содержанию, художественным образам персонажей (Сюдбей, Куим Вай-вок) они идентичны ненецким песням типа "Сюдбац" и "Ярабц". Такая же двойственность наблюдается и в музыке: эпические песни поются и в коми и в ненецкой манере. Особенность пения – вокализация (распев), своеобразный гортанный призвук, что характерно и в исполнении ижемских лиро-эпических импровизаций.

Произведения детского фольклора бытуют в виде импровизаций и песен, исполняются взрослыми для детей и самими детьми. Колыбельные песни служат для усыпления ребенка. Это песни-экспромты о том, что родители ушли на работу, песни-назидания детям на их будущее, песни-уговоры на послушание. Существует внеигровой фольклор – потешки, пестушки, приговорки, будильные попевки, игровые жанры – припевки, считалки, дразнилки, забавы, связанные с самостоятельными играми.

Музыка детского фольклора основана на формульных (типизированных) напевах небольшого звукового объема с простой ритмикой речитативно-декламационного склада; колыбельные песни с некоторым мягким распевом и ровными "усыпляющими" ритмом и темпом.

Наиболее распространенными в народе были лирические песни, в которых раскрываются различные жизненные обстоятельства и действия героев. По сюжетно-тематическому содержанию их можно разделить на любовные, семейно-бытовые, величальные, отходничьи, рекрутские и солдатские. В любовных песнях поется о нежных отношениях и сердечных чувствах молодца и девицы, встречах и расставаниях, гуляниях молодых. Весьма популярны были песни-воспоминания о прошедшей молодости – "Шондiбанöй олöмöй" ("Солнцеликая жизнь"). В семейно-бытовых песнях преобладает мотив противопоставления вольной девичьей жизни и неволи замужней женщины в чужой семье. Величальные песни исполнялись во время свадебных пирований, на молодежных вечеринках – посиделках. В них обычно воспевают-припевают пару – молодца и девицу. В отходничьих песнях поется, например, о зимогоре-отходнике, как "много у дороги развилок, только нужной нет". Рекрутчина и солдатчина вспоминаются как горе и несчастье для дома, семьи.

Следует отметить, что в репертуар певцов коми вошли многие русские песни, получившие национальную трактовку, язык, образность коми. Такие песни, как "Асъя кыа" ("Утренняя звезда"), "Сад йöрын пö ныв гуляйтö" ("В саду девица гуляет"), "Ме луг вывтi мöдi" ("Я по лугу пошла") и другие исполнители считают своими, местными по происхождению.

По музыкальному строю лирические песни довольно разнообразны. Протяжным песням свойственны распевные мелодии, в которых наряду с опеванием тонов секундовыми сопряжениями и плавно скользящими попевками встречаются и широкие интонационные ходы (в объеме сексты-октавы). Все это способствует эмоциональной выразительности – мягкости, грусти, душевной простоты, но и в зависимости от содержания, художественного образа – внутренней напряженности песни. Протяжные песни обычно исполняются артельно, с аккордово-гармоническими или подголосочно-полифоническими формами многоголосия. Скорые песни обычно малораспевны, имеют четкий мелодико-ритмический рисунок, для них характерны краткость и повторность музыкальных построений.

Частушки – разновидность музыкально-поэтического народного творчества. Истоки частушек коми относятся к 1860-м годам. Как указывает А.К. Микушев, "Сьыланкывъяс да прибауткаяс хороводъясын ворсöм вылö" ("Песни и прибаутки для игры в хороводе"), написанные первым поэтом коми И.А. Куратовым в 1865 г., предвосхитили появление частушек коми (*Микушев*, 1969. С. 181). Частушки исполнялись на коми и на русском языках. Особенность частушек – быстро откликаться на происходящие события, отражать новые явления в жизни общества. И все же большинство частушек посвящено теме любви. По композиции это куплеты-четверостишия с тематически законченной мыслью.

В советское время утрачивают свое бытовое назначение календарные и свадебные обряды, эпические, отходничьи и рекрутские песни. Из фольклора лучше сохраняются лирические, отчасти детские песни, не исчезают частушки. Фольклор коми обогатился другими песенными жанрами: уже в первые годы советской власти появляются многочисленные перетекстовки старых песен с новым современным поэтическим содержанием, создаются советские песни (В. Савин, А. Обрезкова), оперетты (М. Лебедев), инсценируется "Коми свадьба" (В. Чисталев), переосмысливается "Коми рыт" (Вечер песни, музыки, постановки коми); ныне широко распеваются в коллективах художественной самодеятельности современные песни самодеятельных авторов.

Народные музыкальные инструменты. Традиционный музыкальный инструмент народов коми представлен почти всеми основными типами народных музыкальных инструментов. В его состав входят как простейшие приспособления пред-

метов окружающей природы и домашнего быта, так и более сложные и разнообразные по конструкции инструменты специального изготовления. По эстетически-прикладным признакам, времени, обстоятельствам употребления – все они полифункциональны. На достаточно высоком уровне по содержанию и художественно-выразительным средствам исполнения находится и сама инструментальная музыка, связанная с различными видами и формами художественного творчества народа.

Наиболее распространенными в народном музыкальном быту коми в прошлом были духовые инструменты (аэрофоны). В настоящее время они утратили свое значение и сохраняются в реальном звучании в основном среди музыкантов старшего поколения и в детской игровой практике.

Сюмӧд киль – тонкая берестяная ленточка, туго натянутая между губами исполнителя, или обрамленная деревянной колодочкой. При вдувании струя воздуха, разбиваясь о тонкую грань ленточки, приводит ее в колебание. Высота возникшего довольно высокого звука зависит от степени натяжения и длины колеблющейся части ленточки. Искусные игроки стремятся не только изобразить пение птиц, но и привнести в наигрыш художественное содержание.

Каля пӧлян (букв. "чайка-дудка") – это закрытая трубка из свежего стебля гума (дудника) с частично продольной прорезью – щелью. Струя воздуха, выходящая через щель, периодически прерывается смыкающимися при колебании упругими пластинками. Звук каля пӧляна сильный, а по тембру – мягкий, "бархатный" в нижнем и среднем регистре, резковатый – в высоком. Использовался в детском быту как игрушка-забава, как состязание в звуковых сигналах. Модификация каля пӧляна – *кырӧдӧм сюмӧд сюр дуда* – инструмент, состоящий из двух расщепленных прорезью трубок, на которые навивается берестяной рожок.

Куимса чипсан ("трехствольный свисток") относится к типу многоствольных флейт Пана и представляет собой трехствольные закрытые продольные флейты. Инструментальный комплекс состоит из двух пар (*гоз*): большой (*ыджыд*) и маленький (*ичӧт*), которые настраиваются по смежным трезвучиям типа до-ми-соль и ре-фа-ля второй октавы. Тембр звука куима чипсан легкий, прозрачный, а стиль игры на них – скромный, спокойный.

Пӧлянъяс ("дудки") – разновидность многоствольных флейт коми. По числу дудок в комплекте (от 4 до 12) называются, например, *квайта пӧлян* или *ӧкмыся пӧлян* – шестиствольная или девятиствольная дудка-флейта. Дудки ничем не скрепляются между собой, а удерживаются при игре обеими руками. Каждая дудка имеет свой порядковый номер и название: *ыджыд* – "большая", определяющая основной тон, *шӧркост* – "средняя", *дзоля* – "маленькая" и т.д. Звукоряд пӧлянов расположен не в обычном поступенном порядке, а в терцово-квинтовых последовательностях: народные музыканты считают, что игра двузвучиями громче, красивее.

Многоствольные флейты коми по типу исполнительности подразделяются на ансамблевые – *куимса чипсан*, на которых играют методом переклички "пар", и сольные, одиночные. На них исполняют звукоподражательные наигрыши, например, *кӧк кӧкӧм моз* ("как кукушка кукует"), переложения песен, инструментальные пьесы, пляски. На чипсанах и пӧлянах летом играли во время сенокоса, по пути на луга, в лес по грибы-ягоды, зимой – дома на посиделках.

Сьӧла чипсан ("рябчиковый свисток, манок") – закрытая продольная флейта со свистковым вырезом и вставной пробочкой со щелью. Изготовляется из пера крыла (*бордйысь*), из сучка еловой ветки (*коз пу увйысь*) и из металла (бронзы). Слуховая выверка инструмента заключается в том, чтобы легко издавался звук, а высота тона была в соответствующем диапазоне издаваемого рябчиком свиста. В процессе наблюдений и практики у охотников сложились посвисты на рябчиков – самца и самки.

Бадьпу чипсан ("ивовый свисток") – закрытая продольная флейта со свистковым вырезом и вставной деревянной пробкой со щелью. Инструмент сезонный,

изготовляется весной из коры веточки ивы, одновидовые инструменты называются *льӧмпу чипсан* ("черемуховый свисток"), *пелысьпу чипсан* ("рябиновый свисток").

Гум пӧлян ("дудка из дудника") – комбинированная (открытая и закрытая) продольная губно-щелевая флейта со свистковым вырезом. Имеет другие местные названия: *ӧтика пӧлян* ("одноствольная дудка"), *кузь пӧлян* ("длинная дудка"). Гум полян – тростниковый инструмент сравнительно больших размеров: длиной от 50 до 70 см, диаметром от 1 до 2 см. Ствол трубки на месте сочленения суставов имеет два узла (*гӧрод*), в дне (*пыдӧс*) которых заостренной палочкой пробиваются отверстия. Головка (*юр*) имеет односторонний срез и небольшой прямоугольный свистковый вырез (*тшупӧд*). Вставная пробка отсутствует, при игре ее заменяет губа исполнителя, игровых отверстий нет. Звукоряд (преимущественно во II-й октаве) образуется из системы двух рядов акустически упорядоченных обертонов, получаемых на инструменте при передувании и при открытом и закрытом положении выходного отверстия. В репертуаре исполнителей – импровизационные или устойчивые традиционные плясовые и песенные наигрыши.

Сёй пӧлян ("глиняная дудка") – вид флейты (окарины) в форме птицы (петушка, утки) с отверстиями: свистковым, двумя игровыми и нижним выходным. На этом инструменте исполняли звукоподражательные ("Кукушка"), простейшие песенные и плясовые наигрыши типа Шондiбанӧй ("Солнцеликая").

Идзас чипсан ("соломенный свисток") относится к типу кларнетов-аэрофонов с одинарным бьющим язычком. Это довольно звучный инструмент с несколько гнусавым тембром. На нем исполняются небольшие по форме и интонационному материалу забавные изобразительные наигрыши.

Бадьпу пӧлян ("ивовая дудка") – аэрофон с одинарным бьющим язычком типа кларнета. Представляет собой дудку из тонкого ствола ивы с выкрученной сердцевиной, надрезанным язычком и двумя-четырьмя игровыми отверстиями. Извлечение звука происходит особенным образом: головка пӧляна вместе с "язычком" берется глубоко в рот, входное отверстие плотно закрывается кончиком языка играющего музыканта. При вдувании воздуха струя воздуха направляется на "язычок" и заставляет его быстро колебаться – "дрожать", издается звук со своеобразным, близким к кларнету, тембром. Репертуар музыкантов состоит в основном из оригинальных пастушеских наигрышей "туглан" или "тур-лю-лю", "ту-лу-ллу" (звукоподражание крику птиц). Кроме импровизаций исполняются песенные и плясовые наигрыши ("*сьылӧм ворсӧм*", "*йӧктӧм ворсӧм*").

К подгруппе кларнетов относится также *кывъя сюмӧд сюр дуда* (букв. "язычковая дуда с берестяным рожком") – это две тростниковые дудочки с надрезанным язычком и навитым в форме рога берестяным рожком. В древнепермских письменных источниках XIV–XVII вв. встречается термин *сюргум* (роговой стебель). Можно предположить, что кывъя сюмӧд сюр дуда восходит к древнему инструменту сюргум, так как составные части его – *сюр* и *гум* – берестяной рожок и тростниковый стебель – одинаковы.

Сюмӧд буксан, сюмӧд пӧлян ("берестяный рожок", "берестяная дудка") – аэрофон с двойным (типа гобоя) и одинарным (типа кларнета) бьющим язычком. На них исполнялись специфические пастушеские и охотничьи сигналы *буксӧм* (гудение): пастухи оповещали друг друга и таким образом связывались между собой во время поисков коров, охотники возвещали о прекращении охоты и сборе на место стоянки, подавали сигналы "на зов собаки", подражали голосу-реву лося с целью его приманивания.

Юсь пӧлян ("лебединая дудка") – вид натуральных продольных труб без мундштука. Это длинный тонкий пустотелый стебель. Звук на данном инструменте извлекается не вдуванием, а втягиванием воздуха в него. При этом возникает переливающееся в высоких регистрах звучание, сравнимое с голосом лебедя: "тур-ля, лурля, лурлл".

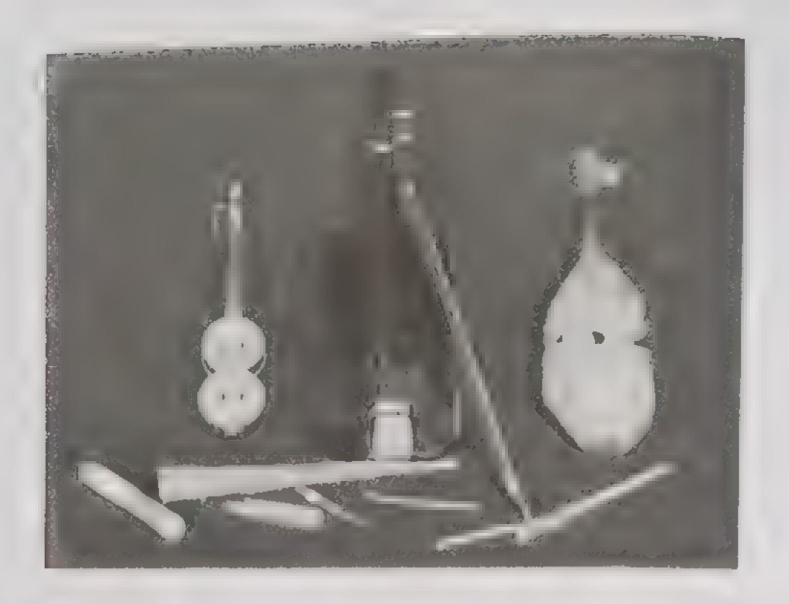


Рис. 29. Музыкальные инструменты народов коми: *вверху* – струнные (*сигудöк*), *внизу* – духовые (*пöлян* и *чипсан*). Фото О.В. Котова и В.А. Кочева. 1992 г. Из фондов Музея ИЯЛИ Коми научного центра

Гармонь (*гудöк*) появилась в Коми крае во второй половине XIX в. и получила повсеместное распространение. В массовом обиходе были однорядная "тальянка", двухрядная "русская" и "венка", а затем "хромка". Гармонисты являлись самыми желанными и важными гостями на гуляниях, вечеринках, свадьбах. На гармониках исполняли сольные песенные и танцевально-плясовые наигрыши, частушки.

Струнные инструменты (хордофоны) прошли длительный эволюционный путь. Простейший из них – *сигудöк пöв* (букв. "волосяной гудок-доска") – струнный щипковый инструмент. Это обыкновенная дощечка прямоугольной или трапециевидной формы с рукояткой без боковых вырезов и резонаторских углублений с четырьмя кручеными волосяными или кишечными струнами. Настраивается с помощью натяжения струн при их закреплении в вырезах-щелях и передвижения струнных подставок. Инструмент звучит тихо из-за слабого натяжения струн и отсутствия резонатора.

Сигудöк ("волосяной гудок") – трехструнный смычковый инструмент. По способу производства сигудки подразделяются на инструменты с долбленым корпусом (*кöрöб*), шейкой (*голя*) и головкой (*юр*) из одного куска дерева, с жестяным корпусом, встроенным в деревянный остов-рукоятку. Резонаторные коробки плоские, прямоугольной, восьмеркообразной формы, в поздних образцах – под скрипку – с небольшими фигурными боковыми вырезами. Крышка-дека (*вевт*) – из тонкой еловой дощечки, струны – крученые из конского волоса, смычок (*вудж*) – из прутика черемухи или можжевельника. Сигудöк был наиболее распространенным инструментом в музыкальном быту коми, на нем исполнялись сольные песенные и плясовые наигрыши, под него пели песни речитативного склада. В условиях одинокой жизни в лесной избушке музыкант играл для собственного "увеселения". Существовал также *сигудöк-балалайка* – щипковый инструмент с долбленым корпусом прямоугольной с закруглениями формы. На инструментах обоих типов употреблялся так называемый гитарный строй в виде мажорного трезвучия.

Самодельные балалайки были похожи на старинные русские балалайки – с плоскодонным корпусом треугольной формы, склеенным из тонких дощечек и прикрепленным к концу шейки – грифа. Лады – деревянные или железные, струны – проволочные. Прославленным "мастером балалаечных дел" являлся С.И. Налимов (1857–1916), уроженец Выльгортской вол. Усть-Сысольского у. Вологодской губ.

С 1895 г. он работал у В. Андреева – организатора Великорусского оркестра народных инструментов. Всего Налимов изготовил более 250 балалаек и домр, обладавших красивым тоном, полнотой и силой звука, совершенством формы.

Брунган (от слова *брунгӧм* – "гудение", *брунӧдны* – "извлекать гулкие звуки") – трех-шестиструнный ударный инструмент с приспособленным резонаторным ящиком больших размеров (деревянная пристройка к кухонной печи – голбец). На боковую стенку голбца прибивают толстые проволочные струны (в прошлом – жильные), настраивают с помощью передвижных струнных поставок – колодочек, – играют деревянным молоточком с валяной набойкой. Звучание брунгана (в низком регистре) очень мощное, гудящее, напоминающее звон больших церковных колоколов.

Пу барабан ("деревянный барабан") – деревянная подвеска-дощечка прямоугольной формы с закруглениями в верхней части и ремешком. При игре двумя палочками наносятся ритмизованные удары по поверхности и торцевой части дощечки. Постушеский барабан употреблялся в хозяйственном быту как инструмент сигнально-оповещательный на выгон, поиск и пригон коров, охранительный (от диких зверей).

Пу бедьяс ("деревянные палки") представляют собой две ошкуренные сухие березовые палки, соединенные веревкой. О назначении их А.С. Сидоров писал: "С целью отпугивания от оленьего стада рыскающих кругом волков, оленеводы ночью, время от времени, выходят из чума и бьют трещотками-палочками друг о друга, производя треск" (*Сидоров*, 1928. С. 130).

Тотшкӧдчан (от слова *тотшкӧдны* – "стучать") – колотушка, долбленая колодка, рукоятка с укрепленным внутри ее билом-молоточком в виде головы коня или птицы, или привязанным деревянным шариком. Колотушка выполняла оповещательно-собирательскую и охранительную функции: во-первых, ею подавали сигнал к сбору артели, во-вторых, раньше мужики, назначаемые обществом на очередную "сторожевую службу", ночью обходили деревню и постукивали колотушкой и таким образом подавали сигнал – предупреждение об охране объектов.

Сярган ("трещотка") – ребристый валик с рукояткой и скользящая по нему (при вращении) упругая деревянная пластинка внутри рамки. Звучание сяргана – очень сильное, трескучее – соответствовало его функции, например, устрашению лошадей, забравшихся на овсяные посевы.

Жыннян ("колокол") бывает как деревянным, долбленным из березы, так и жестяным, клепаным с деревянным или металлическим билом. Каждый колокол имеет свою звуковысотную и тембровую окраску – яркий, звонкий, тусклый, надломленно-трескучий и т.п.

Торган ("бубенчики") относятся к типу встряхиваемых погремушек. Шумящие и звенящие предметы – подвесные колокола, бубенцы, погремушки – применялись с магически-охранительной целью и для отпугивания диких зверей, нападавших на пасущихся домашних животных.

Пу паньяс ("деревянные ложки") использовались как аккомпанирующие инструменты в народных ансамблях с разнообразными ритмическими фигурами, вариациями (Чисталев, 1984).

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Литература и театр. Художественная литература коми-зырян и коми-пермяков при зарождении опиралась на фольклорные традиции, сюжеты, мотивы и образы. Причем отчетливо выделяются несколько периодов, когда писатели и поэты коми чаще всего обращались к устному народному творчеству, каждый раз наделяя его новыми смыслами и содержанием. Первый этап освоения фольклора литературой связан с именами И.А. Куратова, Г.С. Лыткина, П.Ф. Клочкова, стоявших у истоков коми-зырянской литературы.

И.А. Куратов (1838–1875) ориентировался на классическую мировую и российскую литературу (о чем говорят образы библейской и античной мифологии, переводы произведений и стихи по мотивам Рудаки, Беранже, Гейне, Шиллера, Жуковского и др.), но не менее важным источником его творчества была народная словесность коми, в том числе и мифология коми. Его поэзия не только изобилует фольклорными образами коми, в ней встречаются сюжеты, связанные с календарной, свадебной, погребально-поминальной обрядностью, представлениями коми об ином мире. На основе мифологического и легендарного сюжетов И.А. Куратовым написано два крупных, но, к сожалению, сохранившихся весьма фрагментарно, произведения: поэма "Ягморт" (1866–1875 гг.) и драматическая поэма "Пама" (1859–1860 гг.). От первой, законченной, сохранилось несколько достаточно крупных фрагментов: "1-е..., 2-е..., 3-е..., 4-е... прибавления к первой песни Ягморта" (1870–1873 гг.), "Ягморт да йола" ("Яг Морт и эхо") (1866 г.), "Ягморт"-ысь (из поэмы "Яг Морт") (1873–1875 гг.); от второй, незавершенной – начало (ок. 120 строк) и подстрочник "Монолог Памы" на русском языке (1868–1869 гг.), оригинал которой также не дошел до нас. Тем не менее по оставшимся частям можно судить о том, насколько изменились в авторском изложении первоначальные образы преданий. В литературном образе Ягморта сохранились лишь некоторые черты традиционного образа сурового хозяина леса, пугающего людей даже после смерти. "Пама" представляет собой авторскую версию легенды о верховном жреце пермян, в которой излагается как бы предыстория его трагической борьбы со Стефаном Храпом, первым епископом Пермским.

В конце XIX – начале XX в. наступает новый этап формирования литературы коми, которая подпитывается фольклорной образностью и метафоричностью. М.Н. Лебедев, В.И. Лыткин, К.Ф. Жаков, В.Т. Чисталев, В.А. Савин и другие создают свои произведения, во многом опираясь на поэтику устных текстов.

Творчество К.Ф. Жакова (1866–1926) интересно тем, что в его художественных произведениях сочетаются правда и вымысел, реальные люди и выдуманные персонажи, а фольклорно-этнографические описания и материалы перемежаются с авторской фантазией. В его очерках, рассказах, сказках встречаются фольклорные и мифологические персонажи коми – Ен, Войпель, Шуа, Шыпича, Тунныръяк, Дарук Паш, Пам, Тювэ и другие, наряду с придуманными автором – Уриила, Ниеганелла, Лиликарпа, Джак, Качаморт. Образы, взятые из народной поэзии (Ен, Войпель) в зависимости от замыслов художника не всегда соответствуют своим фольклорным прототипам, однако весьма любопытно создание им новой мифологии на основе реконструируемых и комментируемых в духе философской теории лимитизма мифологических текстов. Попытка К.Ф. Жакова создать "Калевалу" коми не увенчалась успехом, тем не менее его эпическая поэма "Биармия" представляет интерес как художественное произведение высокого класса.

На переломе веков возникает интерес не только к фольклору, но и к истории. В конце XIX в. М.Н. Лебедев (1877–1951) наряду с произведениями, навеянными фольклором коми: "Яг Морт" ("Лесной человек", 1895 г.), "Кӧрт Айка" ("Железный муж", 1900 г.), "Морт юр" ("Человеческая голова", 1895 г.), "Зырянин и дятел" (1895 г.), создает исторические повести "Бурань" ("Добрая женщина", 1902 г.) и "Последние дни Перми Великой" (1907 г.), рассказ "Пермский богатырь" (1902 г.). После революции 1917 г. меняется отношение к фольклорному материалу: сказочные, мифологические образы и сюжеты в литературе 1920–1930-х годов часто приобретали форму аллегорий, отражавших "классовую борьбу". Так, если поэмы "Кӧрт Айка (зырянское предание)", "Яг Морт" (1927 г.), "Юрка" (1928 г.) М.Н. Лебедева представляли собой литературные версии преданий о верхневычегодских тунах и хозяине леса, то в его оперетте "Тун", поставленной в Народном доме Усть-Сысольска в 1920 г., языческий шаман изображался "эксплуататором крестьянства". Поэма-сказка М.Н. Лебедева "Зарни чукор" ("Груда золота", 1926 г.) – реминесценция к сюжетам быличек о заговоренных кладах. Историческая драматическая

поэма "Пемыд пармаын" ("В темной тайге") Н.А. Фролова представляет собой демифологизированный вариант предания коми о Шыпиче-Суханове, "угнетателе крестьян". Она была поставлена в Коми республиканском театре в 1941 г., через пять лет после написания. Такая же трактовка образа фольклорного героя встречается и в поэме В.И. Лыткина "Шыпича" (1923 г.).

Многие сюжеты разных жанров фольклора, обрядов, народного театра легли в основу драматургии коми как литературного жанра, а затем перешли и на сцену народных и профессиональных театров. В пьесе "Ныв сетöм" ("Свадьба"), написанной В.Т. Чисталевым и поставленной в 1936 г. силами артистов помоздинского народного дома, еще сохраняются традиции народного театра. Спектакль "Ныв сетöм" представлял собой выведенный на сцену свадебный обряд: он сохранял все детали свадьбы с. Помоздино (верхняя Вычегда) и длился несколько часов. В 1927 г. была издана историческая драма "Изкар" В.Т. Чисталева, материалом к которой послужили предания о чуди и легенды о Стефане Пермском.

В.А. Савин, один из основоположников драматургии коми, в пьесе "Райын" ("В раю"), написанной в 1921 г. и поставленной впервые в 1922 г. драматическим коллективом Коми института, и пьесе "Инасьтöм лов" ("Неприкаянная душа"), опубликованной в 1927 г., весьма своеобразно трактует представления коми-зырян о том свете. Душа умершего крестьянина коми Сюзь Матвея скитается по раю, аду, возвращается на землю, но нигде не находит себе места, поскольку его языческие представления о мире мертвых не совпадают с жестко структурированным и предельно иерархичным потусторонним миром христианских представлений. В сюжете встречаются такие мотивы мифологии коми, как переправа души через *сир биа ю* ("реку смоляного огня"), посещение душой тех мест, где он был при жизни, представления о личном ангеле и личном *мути* (черте) и др. Обе пьесы В.А. Савина были поставлены силами труппы артистов Сыктывкарского коми театра ("*Сыктывкарса коми театрын ворсысь чукöр*") в 1930-е годы, а затем шли на сценах Коми государственного драматического театра им. В.А. Савина и народных театров, по ним неоднократно делались радио- и телеспектакли.

Первое обращение писателей коми к фольклору было обусловлено поисками образцов художественного текста, фольклорные тексты нередко служили основой для создания литературных, что характерно вообще для новых литератур. В годы Великой Отечественной войны и послевоенные годы литература обратилась к эпическим, героическим жанрам, воспевавшим деяния не традиционных героев, а выдающихся современников: "Сказ о Ленине" (1952 г.) М. Пархачевой, "Лесная сказка" С.А. Попова – о богатыре-лесорубе, "Зарни кыв" ("Золотое слово", 1945 г.), "Герой йылысь сказ" ("Сказ о герое", 1945 г.) В.В. Юхнина – о герое Советского Союза В. Кислякове и др. Для 1960–1970-х годов более характерны сказочные формы (литературные сказки, стихи-сказки, пьесы-сказки для детей): "Зарни бöжа кань" ("Кошка с золотым хвостом", 1962 г.) В.И. Лыткина, "Пипипысты сокол" ("Финист ясный сокол", 1965 г.) П. Шеболкина, "Повтöм Васька" ("Бесстрашный Васька", 1963 г.), Г. Юшкова, "Вöрса дед да Миша" ("Лесной дед и Миша", 1964 г.). В повесть В.В. Юхнина "Биа нюр" ("Огненное болото", 1952 г.) вводится сюжет о местах с дурной славой. В 1970-е годы коми-зырянские писатели соединяют образы разных этнических групп коми или обращаются к сюжетам, нехарактерным для фольклора коми-зырян в целом. В этом отношении представляют интерес повесть В. Муравьева "Пера-богатырь с берегов Лупьи" (1966 г.), предание в стихах В.И. Лыткина "Пера-багатыр" (1967 г.), а также пьесы-сказки русского писателя А.С. Клейна "Камень жизни" (1966 г.), "Ожерелье Сюдбея" (1973 г.), "Волшебный камень или книга Белой Совы" (1977 г.). В произведениях последнего в рамках одного сюжета соединяются персонажи эпоса и мифов коми (Пера, Ёма) с образами ижемских коми-зырян, заимствованными из ненецкого фольклора (Хановей, Белая Сова и др.).

В последние десятилетия в связи с возникшим интересом к этногенезу и истории коми литераторы вновь обращаются к фольклору и мифологии, в основном к обря-

довому фольклору и колдовскому эпосу. Наиболее привлекательным для них становится образ первокрестителя пермян Стефана Пермского. В частности, тема борьбы Стефана и Пама (тунов) отражена в поэзии Д. Фролова, А. Шебырева, Е. Козлова, В. Бабина, А. Лужикова, А. Расторгуева, в прозе С. Журавлева, Е. Козловой, Г. Юшкова. Образ Стефана интересует не только коми, но и русских писателей Республики Коми. Из них следует отметить поэму А. Расторгуева "Успение Стефана Пермского" и повесть С. Журавлева "Стефан Пермский".

В основе драмы О.И. Уляшева "Енколаяс йылысь поэма" ("Поэма о храмах"), поставленной С.Г. Горчаковой в Государственном театре фольклора Республики Коми в 1990 г., лежит предание о создании Ульяновского монастыря, также связанное с именем Стефана. Мифологическая концепция цикличности жизни заложена в сюжет пьесы "Гытсан" ("Качели"), написанной О.И. Уляшевым в соавторстве с М.И. Липиным и поставленной в Театре фольклора в 1994 г. (реж. М.И. Липин). В 1998 г. в том же театре состоялась премьера музыкально-лирической композиции "Эзысь шабдi" ("Серебряный лён") О.И. Уляшева и С.Г. Горчаковой (реж. С.Г. Горчакова). На сцене этого же театра были поставлены в 1994 г. "Нагай-лэбач" ("Птица-Нагай") и в 1996 г. "Зарни сюра кӧр" ("Златорогий олень") Н.А. Щукина.

Г.А. Юшков в 1988 г. опубликовал драму "Ен ныв" ("Дочь Бога"), в которой дуалистически переплетены христианские апокрифические и языческие сюжетные линии. Пьеса была поставлена в Коми Республиканском театре им. В.А. Савина в 1990 г. режиссером Ю. Юшковой. По мотивам верхневычегодских быличек о колдунах Корткеросский народный театр в 1997 г. осуществил постановку драмы А. Попова "Туналӧм ордым" ("Заколдованная тропа").

Любопытная особенность современной литературной обработки мифологии – использование не только полевого материала, но и научных трудов этнографов и фольклористов коми. Ярким примером тому – драма "Вӧр керка" ("Охотничья избушка"), написанная и поставленная С.Г. Горчаковой по монографии А.С. Сидорова (Сидоров, 1928) в 1996 г., и композиция "Эзысь шабдi", в основе которой обряды и песни, связанные с производством и обработкой льна.

Музыкальное творчество. Предтечей композиторства коми считается драматург, поэт, писатель В.А. Савин, который сложил 26 песен, основываясь на народной мелодике. Его песни профессионально обработал А.Г. Осипов (1923–1973), один из первых оркестрантов и руководителей оркестра русских народных инструментов в Ансамбле песни и пляски Коми ССР, созданном в 1939 г.

П.И. Чисталев (1921–1988), музыковед и композитор, был одним из пропагандистов национального музыкального искусства коми. С 1958 г. он работал в Коми филиале Академии наук. С фольклористами А.К. Микушевым и Ю.Г. Рочевым трудился над созданием трехтомного свода "Коми народные песни", предпринимал специальные экспедиции в различные районы республики, в результате которых ему удалось собрать 150 народных музыкальных инструментов 20 видов, из которых 15 не были известны науке. П.И. Чисталевым записано и нотировано более 500 инструментальных и инструментально-вокальных мелодий. По мотивам фольклора им создан квинтет для деревянных духовых и валторны "Коми песни-сказки", сюиты для оркестра народных инструментов "Родные напевы", музыкальные сказки для детей "Страшный зверь", "Пусть всегда будет музыка!" и ряд других произведений.

Мифологические мотивы, сюжеты и образы в музыке коми разработаны довольно слабо. Мифология нашла отражение только в двух, хотя и достаточно крупных вещах. Я.С. Перепелица в 1960-е годы поставил балет "Яг Морт". Либретто его написал Г. Тренев по мотивам коми-зырянских легенд о Яг Морте, (в основном он опирался на поэму М.Н. Лебедева "Яг Морт"). Второе произведение создано М.Л. Герцманом по мотивам мифологических рассказов коми-зырян и коми-пермяков о божестве северного ветра и ночи *Войпель*. Его балет "Войпель" был поставлен на сцене республиканского музыкального театра в 1996 г. В произведении об-

раз божества трактуется достаточно вольно, поскольку на его формирование большее влияние оказали образы Яг Морта Я.С. Перепелицы и традиционных сценических антагонистов, нежели мифологический прототип.

Широко известны не только в Республике Коми, но и за ее пределами ансамбль Управления профтехобразования “Сигудэк” и ансамбль песни и пляски Республики Коми “Асъя кыа” (“Утренняя заря”), созданный в 1939 г., а в 1978 г. получивший нынешнее название. В 1980-е годы М.Н. Бурдиным была создана фольклорная группа “Парма”, в 1990-е – “Зарни ань”, исполняющие самобытные песни и игры коми на оригинальных народных инструментах. В 1970–1980-е годы в республике действовало более 2.5 тыс. коллективов художественной самодеятельности. Ежегодно проводятся народные праздники, фестивали народного творчества “Шондiбан” (г. Сыктывкар), “Василей” (с. Усть-Кулом) и др.

Изобразительное искусство, прикладное искусство. До начала XX в. профессиональное изобразительное искусство носило эпизодический характер, если не считать таковым писание икон при монастырях (например в Кыльтовском в XIX в.) и иллюстрирование рукописных книг в монастырях и староверческих центрах (Удора, Печора, верхняя Вычегда). До начала Великой Отечественной войны жанры живописи ограничивались иллюстрацией книг и выпусков агитплакатов.

Художники республики заинтересовались живописными образами мифологии и фольклора коми лишь с начала 1970-х годов. И не так много художников постоянно работает по мотивам устного народного творчества. В числе тех, кто связал свою деятельность с мифологическими персонажами, можно назвать В.Г. Игнатова, А.В. Мошева, В.Н. Онькова, а из более молодых – П.Г. Микушева, Ю.Н. Лисовского, А.В. Тимушева.

А.В. Мошев, коми-пермяцкий художник, проживающий в Республике Коми, известен книжной и станковой графикой. Одна из наиболее удачных его работ – цикл иллюстраций к народным сказкам финно-угров. Из фольклорных персонажей он отдает явное предпочтение коми-пермяцкому богатырю Пере, хотя неравнодушен и к коми-зырянским образам.

Произведения, созданные выходцем из Коми края, московским художником В.Г. Игнатовым, навеяны сюжетами коми-зырянских и коми-пермяцких легенд. Это своеобразная станковая графика. Первые работы художника были посвящены легендам о Яг Морте: это серия листов “Яг Морт” (1950-е годы). Одновременно В.Г. Игнатов начал готовить серию гуашей о Пере-богатыре, Кӧрт Айке, Йиркапе. В картине “Пера-богатырь в стране ветров” встречается изображение Войпеля, хозяина северного ветра. Ряд листов создан по мотивам литературных и изобразительных источников о языческой родине предков коми: “Экстаз”, “Поклонение рябинам”, “Родина предков”, “Страсти” (сюжет связан с приходом Стефана Пермского). Кроме того, художник делал эскизы и оформлял балет “Яг Морт”, театральные постановки “Неприкаянная душа”, “Ожерелье Сюдбея”.

В.Н. Оньков – коми-пермяцкий художник, известен графикой, акварельными работами, а также деревянной скульптурой. Наиболее близки ему образы чудских богатырей: Перы, Кудым Оша и духов-хозяев: чердачный чуд, подпольный чуд, банный чуд, водяной чуд.

Среди молодых художников, обращающихся к мифологическим мотивам и образам, следует выделить сыктывкарцев П.Г. Микушева, Ю.Н. Лисовского (псевдоним – Юлис) и ухтинца А.В. Тимушева (псевдоним – Ас Морт), которые пишут маслом и работают в технике графики. П.Г. Микушев в качестве орнамента нередко использует стилизованные изображения букв древнепермского алфавита, многие его картины отражают космогонические сюжеты: возникновение мира из яйца, борьба-сотворчество Ена и Омӧля и т.д. Он вместе с Ю.Н. Лисовским оформлял первый том “Энциклопедии Уральских мифологий” – “Мифологию коми” (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1, 1999). Работы А.В. Тимушева менее сюжетны, его картины посвящены конкретным персонажам коми-зырянской мифологии, таким как

Тун, Ёма, Зарань и др. Весьма интересны и живописны батики И. Федосовой из Сыктывкара. В живописи по шелку она использует мифологические образы, обращаясь в основном к изображениям “пермского звериного стиля”, но в своеобразной трактовке.

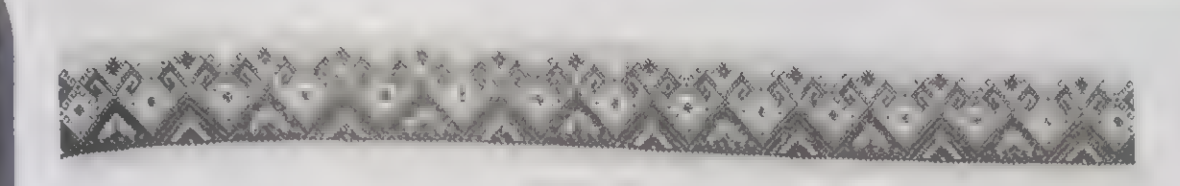
В Союзе мастеров Республики Коми наблюдается тенденция к сохранению и возрождению старинных промыслов – ткачества, плетения, резьбы, работ с берестой, капом, деревом. При этом наряду с традиционными предметами и образами появляются и новые; из традиционных предпочтение отдается образам лося, медведя, водоплавающих птиц (утки-солонки, ложки-лебеди, хлебницы с изображениями фантастических утко-лебедей и т.д.).

С 1980-х годов художники-прикладники, работающие с традиционными материалами (кожей, замшей, мехом, натуральными камнями) создали произведения современной и оригинальной стилистики: Л.П. Фиалкова – декоративные пояса, ювелирные украшения, блюда, М.И. Волкова – сумки, декоративные куклы в народных костюмах, шкатулки, Г.И. Шаня – настенные панно, ковры из оленьего меха.

* * *

Характеризуя современную духовную культуру коми, следует прежде всего обратить внимание на ее истоки – традиционную культуру, для которой свойственны тесные связи с русской культурой. Этнокультурное взаимодействие коми и русских началось еще со времен Великого Новгорода, с которым коми поддерживали торговые отношения. После вхождения в состав Московского государства и христианизации русское влияние усилилось и в фольклорном слое культуры коми значительный пласт стали составлять русские заимствования. В XX столетии это влияние еще более возросло, поскольку с повышением уровня образованности населения огромное значение приобрели русская литература и печатное слово на русском языке. А в послевоенные годы, когда сложился глобальный информационный рынок, объединивший печать, кино, радио, телевидение, прессу, влияние русского языка стало доминирующим, ибо он полностью преобладал на этом рынке. По данным массового опроса 1987–1988 гг., 75% сельских коми выписывали и читали газеты и журналы только на русском языке, среди горожан эта доля составила 89%, коми-пермяки вообще не могли читать прессу на родном языке, так как таковой просто не было (нет по существу и теперь).

Для определения степени этничности культурных ориентаций необходимо обратить внимание на основные виды духовной культуры (песни, танцы, обряды и праздники и т.п.). Материалы наших исследований со всей очевидностью свидетельствуют, что в духовной культуре коми в последние десятилетия произошло перемещение фольклорного слоя культуры из сферы повседневности в сферу профессиональной художественной культуры. Сложился новый тип культуры – массовый, который во многом лишен национального содержания. Трансляторы массовой культуры – кино, радио, телевидение, пресса. В связи с этим все более утрачиваются различные формы устного народного творчества (былички, сказки, предания, легенды). Меняются и культурные ориентации людей, они отдают предпочтение не народному искусству, а творчеству профессионалов. Народные танцы, песни, обычаи не только не бытуют, но и просто забыты большинством коми; помнят их только люди старшего поколения. Но и в сфере профессионального художественного творчества произведения национальных поэтов и писателей, композиторов, драматургов пользуются меньшей популярностью, чем русских или зарубежных. Это свидетельство острой конкуренции культур и перехода на новый тип культурного потребления, который не связан с собственно национальной почвой.



МАРИЙЦЫ

ГЛАВА 1
ЭТНОГЕНЕЗ И ИСТОРИЯ МАРИ

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ МАРИ

Марийцы принадлежат к финно-угорской языковой общности. Численность народа, по данным 1989 г., – 670 868 человек. Из них более 48% (324 349 человек) живут в Республике Марий Эл. Это 43,3% от общей численности населения республики. Бóльшая часть марийцев проживает в Башкортостане (более 105 тыс. человек), а также в Татарстане, Удмуртии, Нижегородской, Кировской, Свердловской, Пермской областях.

В научной литературе существует мнение, что марийцы под именем "имнискары" упомянуты историком VI в. Иорданом в "Готике" в числе северных народов, подвластных в IV в. готскому вождю Германариху (*Смирнов А.П.*, 1952. С. 173). Более достоверны сведения об этом народе под названием "ц-р-мис" в письме X в. хазарского кагана Иосифа (*Коковцев*, 1932. С. 98). С XI в. вплоть до XX в. марийцы неоднократно появляются в русских и иностранных источниках под этнонимом "черемис", этимология которого не выяснена окончательно до сих пор. Ф.И. Гордеев трактует значение этого термина в переводе с иранского как "кочевой", живущий в соседстве народ (*Гордеев*, 1964. С. 207–217). По мнению Ф.Е. Егорова, "черемис" в древнетюркском языке обозначает "воинствующий человек" (*Егоров*, 1927. С. 107–108). И.Г. Иванов выводит данное понятие с муромского и мерянского языков как «мужчина из племени "чере"» (*Иванов И.Г.*, 1978. С. 46), а Д.Е. Казанцев – с мордовского как "солнечный, т.е. проживающий к востоку (восходу солнца) от мордвы человек" (*Казанцев*, 1985).

Вопрос о происхождении марийского этноса впервые был поставлен учеными в прошлом столетии в связи с решением "мерянской проблемы". Финский языковед М. Кастрен высказал мнение, что "меря" состояла из черемис или представляла родственное племя (*Kastren*, 1856. С. 16–17). Близкие взгляды на эту проблему высказаны историками Д.А. Корсаковым (*Корсаков*, 1872. С. 36), Т.С. Семеновым (*Семенов*, 1891. С. 228–258), А. Куником (*Куник, Розен*, 1878. С. 155) и этнографами И.Н. Смирновым (*Смирнов И.Н.*, 1889), С.К. Кузнецовым (*Кузнецов*, 1910). Из археологов теорию отождествления марийских племен с мерянскими поддержал А.А. Спицын (*Спицын*, 1893).

В советский период над проблемой происхождения марийского этноса стали активно работать археологи. В 1940-е годы А.П. Смирновым выдвинута гипотеза о формировании древнемарийского народа в результате расселения городецких племен с правобережья Волги на левый берег в бассейн Поветлужья (*Смирнов А.П.*, 1952). Идею о переселении в первой половине I тысячелетия н.э. правобережного населения в область левобережья поддержал О.Н. Бадер, но в отличие от

А.П. Смирнова он говорил о формировании марийского этноса в Поветлужье не на городецкой, а на дьяковской основе (Бадер, 1951).

Гипотезу о смешанном характере древнемарийской культуры, сложившейся в результате синтеза городецкой и азелинской культур, в 1960-е годы высказал А.Х. Халиков (*Халиков А.Х.*, 1962). В его последующих работах, касающихся марийского этногенеза, основная роль отведена пермскому (азелинскому) компоненту. По его мнению, а) основу древнемарийского этноса составили западные группы позднеананьинского (азелинского) населения, имеющие в своей культуре городецко-дьяковские элементы, б) основа горных марийцев – племена, растворившие значительное число городецко-дьяковских элементов, что и объясняет относительную близость к другим группам волжских финнов, в) основу луговых марийцев составили азелинские и близкие им западные послеананьинские племена при минимальном участии позднегородецкого населения (*Халиков А.Х.*, 1991. С. 63). При этом исследователь признает определенное воздействие южных ираноязычных племен.

Теорией городецко-азелинской основы марийского этноса долгие годы занимался Г.А. Архипов. По его убеждению, ядро древних мари формировалось в V–VII вв. на территории Ветлужско-Вятского междуречья на базе городецко-азелинского субстрата (*Архипов*, 1967, 1968, 1976, 1985).

Иная точка зрения высказана лингвистами. По мнению Б.А. Серебренникова, прамарийский язык был одним из северных диалектов языка волжско-финской общности, и его носители проживали юго-западнее современной территории вплоть до нижнего течения р. Оки (*Серебренников*, 1967). И.С. Галкин берет за основу данные топонимики и, опираясь, на распространение древнемарийских гидронимов на "-нер", "-нар", утверждает, что "прародина мари главным образом на правом берегу Волги и несколько южнее и западнее, чем в настоящее время. Луговая сторона Волги была заселена прапермянами" (*Галкин*, 1985. С. 18; 1995. С. 306).

Суммируя перечисленные выше точки зрения по вопросу происхождения марийского народа, можно выделить два основных направления: а) автохтонное формирование мари в Ветлужско-Вятском междуречье аргументируется в основном археологическим материалом, б) большинство лингвистов являются сторонниками переселения марийцев на территорию их современного проживания из юго-западных районов.

Особо следует отметить взгляды К.И. Козловой. Отрицая участие азелинцев в этногенезе мари, она вполне солидарна с языковедами в том, что территория Ветлужско-Вятского междуречья в период формирования марийского этноса оставалась за пермоязычным населением. Но исследовательница все же не видит причин отодвигать границу расселения предков мари западнее Нижней Суры, за которой прочно обосновались мордовские племена (*Козлова*, 1978. С. 54), считая, что этническое ядро марийского этноса сложилось в Приказанско-Чувашском Поволжье (Там же. С. 38).

Новые материалы, полученные Марийской археологической экспедицией за последние 15 лет, детальная обработка археологических коллекций из фондов МарНИИ позволили еще раз вернуться к этой проблеме и скорректировать существующие гипотезы. Можно сделать заключение, что в середине I тысячелетия н.э. территория Ветлужско-Вятского междуречья была населена пермскими племенами. Отличительные особенности от памятников основного массива азелинской культуры носят скорее всего локальный характер.

В VI в. в Марийском Поволжье появляются племена, оставившие Младший Ахмыловский могильник VI–VII вв. (находки у д. Юльялы, городища в устье р. Суры и, вероятно, Сомовское городище). Часть их расселяется по р. Ветлуге: некрополь на Чертовом городище (VI – начало VII вв.), серия городищ. В культуре этого населения уже прослежены этнографические признаки марийского этноса, получившие преемственное развитие на последующих этапах. В дальнейшем (VII–XI вв.) происходит продвижение древнемарийских племен на север и восток к рекам Пиж-

ме и Вятке, в процессе которого они вступают с проживающим здесь пермоязычным населением в контакты этнического характера, вследствие чего наблюдается проникновение прикамских традиций в марийскую культуру.

В IX–XI вв. закладываются различия между этнографическими группами марийского этноса. Памятники, расположенные в волжском бассейне (Дубовский могильник, Нижняя Стрелка), можно связать с горными мари, а ветлужские (Веселовский, Черемисский могильники) – с луговыми. Своеобразие представляет группа могильников, расположенных на р. Вятке (Лопъяльский, Кочергинский, Юмский) и оставленных, вероятно, марийским населением, представлявшим самостоятельное наречие, отличное от горного и лугового. На формирование этнографического облика населения, от которого до нас дошли вятские памятники, значительно повлияли контакты с проживавшим здесь пермоязычным населением, предками удмуртов.

Дополнительные данные о происхождении мари дает физическая антропология. Народы финно-угорской языковой семьи, по мнению Н.Н. Чебоксарова, формировались на обширной территории по обе стороны гор Урала, в этнической среде, обнаруживавшей этнические связи с населением западных, восточных и южных регионов (*Чебоксаров*, 1952). Антропологические материалы в виде костных остатков людей разных эпох говорят о том, что население, составлявшее ядро финно-угорской языковой общности, сформировалось на территории, расположенной между ареалами европеоидной и монголоидной рас, граница между которыми практически совпадает с границей между Европой и Азией (*Алексеев*, 1964. С. 234).

В начале 1920-х годов В.В. Бунак показал своеобразное положение поволжских финно-угров внутри уральской расы, выделив субуральский антропологический тип, яркими представителями которого он считал марийцев (*Алексеев*, 1964. С. 238–239). В.В. Бунак отмечал у них сохранившиеся монголоидные черты древнего уральского расового типа (окраска волос, цвет глаз, слабое развитие бороды, узковатый разрез глаз, форма черепа и строение лица).

В конце 1950 – начале 1960-х годов К.Ю. Марк обследовала 10 локальных групп марийцев: одну группу горных (еласовские), шесть групп луговых (звениговские, моркинские, медведевские, оршанские, сернурские, маритурекские) и три группы восточных (шурминские, калтасинские, мишкинские) (*Марк*, 1967). Она первая и единственная из антропологов осуществила исследование всех этногрупп марийцев, носителей трех (из четырех) наречий и семи говоров марийского языка. По результатам анализа полученных материалов ею осуществлена антропологическая характеристика современных марийцев в сравнении с данными по другим финно-уграм Поволжья и Приуралья, а также соседним народам региона.

На основе сравнительного анализа признаков первого (рост бороды, ширина и наклон глазной щели, эпикантус, поперечный профиль лица, выступание скул, высота переносья, поперечный профиль спинки носа и профиль верхней губы) и второго (цвет волос и глаз)порядков К.Ю. Марк пришла к выводу, что к марийцам наиболее близки удмурты, коми-пермяки, часть мордвы-мокша, саамы. Эти народы она отнесла к уральской расе – переходной между европеоидной и монголоидной расами. Марийцы среди названных народов – наиболее монголоидные и темнопигментированные. По этим признакам, по мнению исследовательницы, они приближаются к чувашам (Там же. С. 107–108).

В.П. Алексеев отмечал многообразие типологических вариаций в антропологическом типе финно-угров Поволжья, представляющих “гамму переходов от типичных вариантов уральской расы до не менее типичных европеоидных вариантов”. Он считал, что нет оснований выделять в составе населения Поволжья два антропологических типа: субуральский и сублапоноидный, и предлагал ограничиться выделением одного типа, оставив за ним название *субуральского* и подразумевая под ним вариант уральской расы, европеоидная примесь в составе которого выражена значительно более отчетливо, чем в составе ее типичных представителей (*Алексеев*, 1964. С. 250).

Современное состояние антропологических исследований позволяет говорить о принадлежности марийцев к древнеуральской антропологической общности, которая в результате метисации с европеоидами дала начало антропологическим типам финно-угорских народов (*Моисеев, Козинцев*, 1998. С. 148). В ходе многовековых этнических связей сложились своеобразные черты антропологического облика марийского народа. При этом сохранились определенные особенности расовых признаков древнеуральской общности.

ИСТОРИЯ МАРИ В XVI–XX вв.

Разложение первобытнообщинного строя у древних мари шло замедленными темпами. Не успев сформировать свое государство, они подверглись завоеваниям. Их покоряли хазары, волжские булгары, монголо-татары. А с запада надвигалась и теснила славянская колонизация. Ранее, видимо, весьма многочисленные древние марийцы, занимавшие значительную территорию, постепенно утрачивали ее, теснимые с востока тюрками, с запада – славянами.

Феодализация началась у марийцев в составе Волжской Булгарии, в рамках восточного феодализма. Внутреннее социально-экономическое развитие марийского этноса было прервано внешним фактором, связанным с включением большей его части в зону действия раннефеодального булгарского общества, затем – Золотой Орды и Казанского ханства.

В прежней историко-этнографической литературе было распространено представление о древних марийцах, вплоть до периода присоединения их к России, как исключительно об охотниках и рыболовах. Современные археологические материалы свидетельствуют о наличии у них оседлого земледельческо-животноводческого хозяйства, металлообработки, развитых ремесел в сочетании с традиционными занятиями: собирательством, охотой, рыболовством, пчеловодством.

Исторические взаимосвязи древних марийцев в период их этногенеза были главным образом ориентированы на соседние, родственные финно-угорские племена и на тюркский мир. Но уже со времен Киевской Руси наметились и их связи со славяно-русским миром. Они укреплялись, расширялись, несмотря на последовавшее продолжительное золотоордынское владычество и включение марийских земель в состав Казанского ханства. В ходе объединения русских княжеств вокруг Москвы часть северо-западных и северных марийцев (на Ветлуге и к западу от нее, на среднем течении р. Вятки и др.) вошла в состав формировавшегося Русского государства. Присоединение марийских земель к Московскому государству в середине XVI в. стало переломным событием в истории марийского народа, предопределившим все его последующее развитие.

Среднее Поволжье с незапамятных времен было местом встречи различных культур и этносов, а величайшая река Европы – Волга являлась важнейшим торговым путем, обеспечивавшим связь Восточной Европы с исламским миром.

Вполне очевидно, что два соперничавших между собой в борьбе за обладание Средним Поволжьем государства – Московское княжество и Казанское ханство не могли не прийти к прямому столкновению. Затронуты были важнейшие жизненные интересы этих государств, претендовавших на гегемонию на северо-востоке Руси, на исконные земли восточных финнов. Напряжение между русскими землями и татарскими улусами, образовавшимися после распада Золотой Орды, усугублялось характером этих военно-феодальных государств, существовавших во многом за счет набегов и походов на соседей.

В непростой ситуации оказались марийцы, бывшие данниками Казанского ханства. Большинство их земель находилось за пределами прямого управления казанскими чиновниками. В этих условиях марийцам приходилось решать под чью руку стать. Объективно они проявляли заинтересованность в твердой власти, которая обеспечила бы стабильность отношений между государством и подданным ему на-

селением. Москва нуждалась в надежном тыле и хотела иметь если не поддержку со стороны местных жителей, то, по крайней мере, их дружественный нейтралитет. Между горными марийцами и русскими еще в XV в. завязались тесные отношения. Неслучайно, аванпост московской рати крепость Новгород Васильев (или Васильгород) осенью 1523 г. был поставлен как раз на земле горных марийцев – на правом берегу р. Суры. Вполне закономерен тот факт, что в конце 1546 г. именно послы горных марийцев били челом великому князю московскому Ивану IV, чтобы тот их пожаловал и послал рать на Казань (История Марийской АССР, 1986. С. 56–57). Таким образом, жители горной части Марийского края изъявили желание добровольно войти в состав Московского государства. Это имело немалое значение для победоносного завершения войны Москвы с Казанским ханством.

В 1552 г., уже после взятия Казани войском Ивана IV, представители луговых марийцев дали присягу на верность царю. Марийский край полностью вошел в состав Российского государства. Однако присоединение сопровождалось характерными для той эпохи жестокостями, что вызывало естественное возмущение населения. Московскому правительству пришлось столкнуться с упорным сопротивлением марийцев, живших на левобережье Волги. Население восставало против ясачного гнета и враждебно относилось к московским воеводам, жестоко расправлявшимся с недовольными. В 1554 г. луговых марийцев вновь привели к присяге московскому царю. Для этого Ивану IV потребовалось несколько раз посылать карательные экспедиции. Тем не менее зимой следующего, 1555 г. все левобережье Волги вновь было охвачено восстанием. Желая отстоять независимость и сохранить заведенные еще со времен Казанского ханства обычаи, марийская родовая знать пригласила к себе на царство ногайского царевича Ахпол-Бея. Однако новоявленный хан повел себя как обычный грабитель, явившийся в один их своих улусов за данью. В ходе восстания царевичу отсекли голову и воткнули ее на высокий кол.

Вскоре настал черед и самого руководителя восстания Мамич-Бердея. Когда он собирался организовать поход по Горной стороне, горные марийцы и чуваши вступили в ним в переговоры, обещая союз против русских войск. "Сего опасного мятежника, – сообщал Н.М. Карамзин, – горные жители заманили в сети: дружелюбно звали к себе на пир, схватили и послали в Москву", за что государь на три года освободил их от ясака. Каратели жестоко расправлялись с восставшими. В мае 1557 г. луговое население Марийского края было приведено к присяге на верность Ивану IV. Но и после этого Марийский край не раз доставлял беспокойство царю, который намеревался закрепить свое господство на покоренной земле путем строительства новых крепостей и городов. Кроме того, правительство сделало попытку опереться на местную родовую знать ("лутчих людей"), использовать ее на своей службе. С этой целью была издана царская уставная грамота, которая в декларативной форме обещала защиту населению от насилия и поборов со стороны царских слуг. Впрочем, царская грамота лишь ненадолго разрядила напряжение между правительством и марийцами. В самое тяжелое для царствования Ивана Грозного время "общий бунт внезапно вспыхнул в земле луговых черемисов, столь опасный и жестокий, что казанские воеводы никак не могли усмирить его" (*Карамзин*, 1821. С. 416). Н.М. Карамзин так описывает отчаянную трагическую картину "черемисских войн", изрядно потрясших державу Ивана Грозного, до того потерпевшего тяжелое поражение в Ливонской войне: "Бунт черемисский продолжался до конца Иоанновой жизни с остервенением удивительным: не имея ни сил, ни искусства для стройных битв в поле", марийцы "озлобленные, вероятно, жестокостью царских чиновников, резались с московскими воинами на пепле жилищ своих, в лесах и вертепах, летом и зимою – хотели независимости или смерти" (Там же. С. 416–417).

Новому правительству царя Бориса Годунова, взявшего на себя фактическое управление государствам вместо слабовольного Федора Ивановича, пришлось сменить карательную тактику и пойти на уступки повстанцам. Последствия восстаний

и усмирения Марийского края Московским государством сказывались довольно продолжительное время. Со второй половины XVI в. началось бегство части не желавших покориться марийцев от все усиливавшегося царского гнета в Закамские земли. Отрываясь от основной этнической массы, переселенцы положили начало формированию этнографической группы восточных мари. В тот период наблюдалась также передвижка на север части марийцев из Заволжской стороны Козьмодемьянского у. и Нижнего Приветлужья в верховья Ветлуги и на Пижму и образование ветлужской этнографической группы. Одновременно происходило перемещение части привятских марийцев вниз по р. Вятке.В конце XVI – первой половине XVII в. завершилась тюркизация (чувашизация) "горной черемисы" в пределах северной части современной Чувашской республики.

В конце XVI в. на марийских землях были построены города-крепости Козьмодемьянск, Кокшайск, Царевококшайск, Царевосанчурск, Яранск, Уржум, Малмыж. При этом марийцам не разрешалось селиться в городах. Кроме того, им следовало освободить территорию вокруг городов в радиусе до пяти верст (История Марийской АССР, 1986). Города стали центрами уездов с марийским и начавшим селиться русским населением (в Кокшайский у., кроме того, входили и чуваши). Значительная часть луговых марийцев вместе с тем относилась к Казанскому у.: часть Арской, Галицкая и Алатская дороги. Но и самой империи покорение нерусских народов Поволжья, и в особенности марийцев, обошлось недешево.

Следующий, "бунташный" XVII в. характеризовался стихийными бедствиями, голодом и смутным временем. Марийский край неизменно оказывался в сфере всех антифеодальных крестьянских войн, потрясавших Российское государство. Так было и в 1606–1609 гг., позднее это повторилось во время восстания Степана Разина 1670–1671 гг., а в 1774 г. уже при "просвещенном" абсолютизме Екатерины II дало о себе с новой силой знать в ходе Крестьянской войны под предводительством Е.И. Пугачева. Потенциал сопротивления угнетателям, сохранявшийся в марийском народе, был значителен. Неслучайно царское правительство в XVII в., опасаясь новых восстаний, издало ряд указов, запрещавших марийцам заниматься кузнечным делом и изготовлением оружия.

В XVII в. фактор пограничья для Марийского края отошел в прошлое. Постепенно складывается административная система управления с делением территории на уезды и волости. Козьмодемьянск и Царевококшайск, утратив прежнее военное значение, стали уездными городами, в которых сосредоточились местные органы власти, развивались торговля и ремесла. Начинается монастырская колонизация, сопровождавшаяся захватом угодий у марийцев. Раздача земель марийских крестьян-ясашников монастырям, русским помещикам и служивым татарам имела ограниченный характер. При этом крестьян-мари совсем не имелось среди помещичьих, монастырских и удельных крестьян, при передаче их угодий новым владельцам – феодалам – они просто выселялись со своих земель.

Абсолютизм Петра I принес марийскому народу еще большие тяготы. Резко увеличились размеры разнообразных денежных платежей и натуральных повинностей в пользу государства. В начале XVIII в. крестьяне-ясачники были включены в категорию государственных крестьян. В эту же категорию оказалась переведена основная масса служивых марийцев за исключением небольшой их части, которая, приняв христианство и обрусев, вошла в состав русского феодального класса. С 1705 г. марийцы были обязаны нести тяжелую рекрутскую повинность. В довершение всего в 1724 г., согласно указу Петра I ясачные люди Среднего Поволжья переводились на подушное обложение. Как следствие этого тысячи марийцев бежали от царских властей на восток, в Башкирию и Предуралье. Массовая христианизация марийцев, развернувшаяся с 30–40-х годов XVIII в., еще более усилила миграцию части марийского населения на восток, в Закамье, Приуралье и Башкирию. В глазах марийского населения православный священник стал еще одним из угнетателей, государственным чиновником наравне с полицейским и сборщиком налогов. Само

крещение во многом носило формальный характер. Большинство новокрещеных втайне продолжали придерживаться своих старинных обычаев и верований.

XVIII в., который в исторической литературе называют веком Просвещения, ознаменовался появлением в Марийском крае первых промышленных предприятий, таких, как стекловаренная, купоросная, полотняная, кожевенная и поташная мануфактуры. Получила развитие лесопильная промышленность: в конце XVIII в. в крае было 20 таких предприятий, большинство из которых принадлежали купцам, таким, например, как царевококшайские купцы Пчелины, владевшие семью лесопильнями.

В 1749–1750 гг. в Царевококшайске открывается новокрещенская черемисская школа, которая в середине 1750-х годов была переведена в Казань. В 1775 г. публикуется первая грамматика марийского языка. В 1791 г. в Козьмодемьянске открылось первое в крае малое народное училище. В городах края получила развитие торговля, началось каменное строительство. Марийский край все более втягивался в орбиту товарных отношений и становился аграрно-сырьевым придатком более развитых в экономическом отношении городов Российской империи – Казани, Нижнего Новгорода и Москвы. В правление Екатерины II была проведена губернская реформа, в результате которой число губерний в Российской империи увеличивалось до 50. В результате административно-территориальной перестройки марийские земли оказались на территории шести губерний: Казанской, Вятской, Нижегородской, Уфимской, Пермской, Оренбургской.

Последующее развитие Марийского края в течение всего XIX столетия шло в общем русле развития России. Экономика края основывалась на сельском хозяйстве, лесоразработках, мелкотоварной крестьянской промышленности, обычно называемой крестьянскими промыслами. Марийский край был аграрным, сырьевывозящим районом Российской империи. Собственной фабрично-заводской промышленности в крае не имелось. В марийских землях господствовало мелкотоварное производство, а местная промышленность находилась на стадии капиталистической мануфактуры, где преобладал ручной труд.

XIX в. – время разложения крепостнических отношений в деревне и чрезвычайного обострения земельного вопроса. Хотя в случае с марийскими крестьянами верховным собственником выступал не помещик, а само государство, противоречия между ними от этого не были менее острыми. В 1842 г. после проведения так называемой киселевской реформы управления государственными крестьянами (1837–1841 гг.) в Козьмодемьянском у. вспыхнуло восстание, которое власти "усмирили" при помощи солдат, казаков и артиллерии. Крестьяне протестовали против общественных запашек и всевозможных поборов царских чиновников.

Отмена крепостного права в феврале 1861 г. и Положение о государственных крестьянах 1866 г. не сняли противоречий, накопившихся в аграрном вопросе, что привело к волнениям и восстаниям среди марийских крестьян в 1880-е годы. Вплоть до революции 1905–1907 годов и после нее крестьяне страдали от малоземелья. Поэтому не случайным было их сопротивление столыпинской аграрной реформе, разрушавшей сельскую общину и ориентированной на крепких хозяев-кулаков, выделявшихся на хутора. Удельный вес бедных безлошадных крестьян в Марийском крае с 17% в начале XX в. увеличился к 1913 г. почти в 1,5 раза (История Марийской АССР, С. 232).

После отмены крепостного права, в условиях развития капитализма в России, произошли значительные изменения и сдвиги в социально-экономическом и духовном развитии марийского народа. Новые, капиталистические элементы стали проникать и в его среду, начав разрушение патриархальных устоев жизни, быта. Вместе с тем это не привело к формированию у марийцев капиталистической социально-классовой структуры. Для марийской этнической общности оставались характерны серьезные диалектные различия в языке, локальные разновидности культуры, двойственность этнического самосознания. Этому у марийцев способст-

вовали и такие явления, как хозяйственная замкнутость натурального хозяйства, малая миграционная подвижность, неразвитость транспортных средств и путей сообщения.

Начало XX в. характеризовалось проникновением в марийскую среду просветительских и освободительных идей. В годы первой российской революции наблюдались активные выступления марийских крестьян (деревни Кокшамары, Митькино, Пертнуры). Особенно следует отметить распространение революционных листовок на марийском языке (Моркинская, Больше-Юнгинская волости). Показателем роста демократического влияния и национального самосознания стало издание с 1907 г. журнала-ежегодника "Марла календарь", зарождение марийской общественно-политической мысли (В.М. Васильев и др.), художественной литературы (С.Г. Чавайн и др.), развитие школьного дела на родном языке.

Февральская революция 1917 г. породила большие надежды у марийского народа. Существенное значение в национальном пробуждении имел Первый Всероссийский съезд марийского народа, состоявшийся в июле 1917 г. В ходе начавшихся общедемократических процессов были созданы национальные организации – "Марий ушем" (Союзы, или Общества мари), – ставившие в первую очередь культурно-просветительские цели. С 25 августа того же 1917 г. издается общедемократическая газета "Ӱжара" ("Заря"), направление которой определялось издателями как "беспартийно-прогрессивное". Октябрьская революция также проходила под знаком обещаний самоопределения, автономии, культурного развития всех ранее угнетенных народов. Марийцы с надеждой восприняли это и на своем Национальном съезде в феврале 1918 г. поддержали советскую власть. Съезд принял решение: "Отменить существующее название народа мари "черемис" ввиду его ненационального происхождения и заменить его исторически национальным именем "мари" (Национальный съезд мари, 1918).

Национальное пробуждение народных масс, начавшееся в результате Февральской революции, продолжалось и углублялось. Это выразилось и в том, что создавались различные новые марийские общества, многие из которых проводили заметную культурно-просветительскую работу на родном языке, а некоторые стали заниматься и социально-политическими вопросами. Их деятельность объединялась Центральным союзом мари, в котором проявлялись различные течения марийского национального движения, но преобладало влияние демократической интеллигенции. Эта организация претендовала на руководство всей работой среди марийского населения, а ее лидеры зачастую противопоставляли себя Советам и в сложных военно-политических условиях лета и осени 1918 г. заняли неопределенную, выжидательную позицию по отношению к советской власти. В то же время радикально-революционное крыло марийского национального дижения развернуло большую работу по советскому строительству среди родного народа. Были созданы марийские отделы и секции при волостных, уездных, губернских советах и большевистских комитетах, в органах народного образования. Особенно активную работу проводил Марийский комиссариат при Казанском губернском совете (председатель В.А. Мухин). В Казани же в декабре 1918 г. была образована Марийская коммунистическая ячейка. В июне того же года учредили Центральный отдел мари в составе Наркомнаца (председатель Н.А. Алексеев, затем С.А. Черняков). Возглавив всю работу среди марийского населения на платформе советской власти, он в декабре 1918 г. распустил Центральный союз мари "ввиду не отвечающей революционным чаяниям пролетариата и трудового крестьянства мари политической платформы главных руководителей его" (Образование Марийской автономной области, 1966).

Большевики в первые годы своего правления сделали немало для осуществления ожиданий ранее угнетенных национальностей. Это ощутил тогда и марийский народ. Для него расширились возможности развития печати на родном языке, внедрялось национальное школьное дело. 4 ноября 1920 г. по декрету ВЦИК и Совнаркома в составе РСФСР была образована Марийская автономная область. Так, впер-

вые в своей истории марийцы получили зачатки национальной государственности. Это имело важное историческое значение, хотя в область вошли территории, где проживало немногим более половины всего марийского этноса. Компактно проживавшие восточные и северо-западные марийцы, территориально не вошедшие в состав автономной области, пользовались довольно широкой культурной автономией.

В 1920-е годы у них развивалось местное самоуправление в составе других административных единиц. В частности, в Башкирской АССР стали функционировать марийские районы. В Вятской, Екатеринбургской, Пермской, Нижегородской губерниях, Татарской АССР и Удмуртской автономной области были образованы марийские сельсоветы.

В целом национальная жизнь, культура, печать, школа на родном языке получили в первые годы советской власти значительное развитие. Принимались решения по "реализации марийского языка" в делопроизводстве, деловой переписке, по "коренизации аппарата", т.е. подготовке руководящих кадров коренной национальности в автономной области.

К 1930-м годам большинство детей школьного возраста обучалось на родном языке. В Марийской АО появились педагогический и лесотехнический институты, начали работать научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, профессиональный национальный театр. За короткий срок получила развитие литература всех жанров (при этом оформились два литературных языка). Сформировался значительный отряд национальной интеллигенции. Но уже с рубежа 1930-х годов многое в судьбе народа изменилось. Жизненные силы народа, оставшегося преимущественно крестьянским, были подорваны насильственной массовой коллективизацией, "раскулачиванием". Тогда же подверглись репрессиям старые беспартийные "буржуазные" интеллигенты; их практически уничтожили. За два десятилетия Марийская республика (5 декабря 1936 г. автономная область была преобразована в автономную республику), добилась немалых достижений в культурном развитии, однако они оказались в значительной степени подорваны.

Несмотря на трудности, социально-культурное развитие продолжалось. В литературу, театр пришло новое поколение. В изобразительном искусстве, музыкальной жизни прерванная связь поколений и времен соединилась в результате деятельности созданной в начале 1960-х годов музыкально-художественной школы-интерната для одаренных детей коренной национальности. Положительные тенденции отмечались в работе вокально-хореографического ансамбля "Марий Эл", открытии Марийского университета, музыкального театра. В послевоенные десятилетия усиленно развивалась экономика республики: строились крупные животноводческие комплексы, мощные птицефабрики, обустраивались центральные усадьбы колхозов и совхозов. Велись и промышленные стройки. Сопутствующие этому миграционные и интеграционные процессы способствовали усилению межэтнических связей, формированию многонациональных производственных коллективов. Результаты таких процессов, как это бывает всегда, имели неоднозначное значение для развития марийской культуры. С одной стороны, она обогащалась достижениями других культур и прежде всего русской, а через нее и через русский язык – мировой культуры. С другой стороны, происходило сужение социальных функций марийского языка.

Национальная марийская школа, т.е. такая, где учебные предметы изучаются на родном языке, перестала существовать не только за пределами Марийской АССР, но и в самой республике. В ограниченном количестве в некоторых чисто марийских местностях на селе работали школы с преподаванием марийского языка и литературы как учебного предмета. Кроме Марийской АССР, такие школы сохранились частично в Башкирской, Татарской, Удмуртской республиках. А в соседних русских областях даже таких школ не осталось ни одной. Марийский язык оказался вытесненным из интеллектуальной сферы, общественной жизни, а в городах у большинства населения – даже из семейно-бытового обихода. За четверть века выросло

целое поколение марийцев, не знающих языка своего народа. Изменилась и языковая самоидентификация марийцев. Если в 1959 г. 95% мари назвали родным марийский язык, то в 1989 г. – только 80%.

Проявлением начавшихся в годы "перестройки" общих тенденций среди народов бывшего СССР стал рост этнонационального самосознания, прежде всего в среде марийской интеллигенции. Инициатором возникновения национальной общественной организации или движения выступила небольшая группа молодой творческой интеллигенции, объединявшаяся поначалу в организации "У вий" ("Новая сила"). В апреле 1990 г. в Йошкар-Оле состоялся съезд представителей марийского народа, на котором было оформлено рождение демократического общественного движения "Марий ушем" ("Союз мари"). В нем оказались представлены организации из всех регионов проживания марийцев. Большинство участников первого съезда склонялись к тому, чтобы не придавать "Марий ушему" характер политического движения типа прибалтийских Народных фронтов и не превращать его в национально-политическую партию. "Марий ушем" решил тогда ограничить свою деятельность в основном культурно-просветительными задачами, заявив, что не является политической партией. Даже при этом условии его деятельность встретила серьезные препятствия не только со стороны русских, но и обрусевших марийских руководителей – "интернационалистов".

На волне "суверенизации", прокатившейся по Советскому Союзу, в октябре 1990 г. Верховный Совет Марийской АССР объявил о суверенитете республики, при этом из официального названия было изъято слово "автономная", а в последующем сняты слова "советская социалистическая" и введено официальное название – "Республика Марий Эл". Вне Республики Марий Эл в местах компактного проживания марийцев созданы организации национально-культурной автономии.

В целом в политическом, социально-экономическом, культурном развитии марийского народа происходят сложные процессы обновления, переосмысления достигнутого, поиски путей включения в общечеловеческие цивилизационные процессы.

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

К числу издавна расселившихся на территории края многовековых соседей относятся пять народов – марийцы, русские, татары, чуваши и удмурты. По переписи 1926 г., они составляли 99,9% всего населения республики. Согласно переписи 1989 г., в Марийской республике проживало 749,3 тыс. человек. Из них марийцев насчитывалось 324,3 тыс. (43,3%), русских – 356 тыс. (47,5%), татар – 43,9 тыс. (5,9%), чувашей – 9 тыс. (1,2%), удмуртов – 2,5 тыс. (0,3%). Эти пять народов составляют 98,2% населения республики. Расселение некоторых этнических групп (татар, чувашей, удмуртов) имеет определенную территориальную локализацию (в соответствии с давним сельским расселением). Основная масса проживающих в республике татар (60%) сосредоточена в приграничных с Татарстаном районах: Параньгинском, Мари-Турекском и Моркинском, где имеется значительное число татарских поселений, и в г. Волжск. Более четверти татар республики проживает в Йошкар-Оле. В Звениговском р-не, на территории которого проживает 35% чувашей, учтенных в республике, имеется несколько чувашских поселений. Треть чувашей проживает в Йошкар-Оле и Волжске. Поселения с удмуртским населением встречаются в Мари-Турекском р-не, на территории которого проживает 72% удмуртов республики.

В Республике Марий Эл живут также украинцы (5,3 тыс.), мордва (1,6 тыс.), белорусы (1,4 тыс.). Их приток в республику начался в 1930–1940-е годы в процессе ее индустриализации. Украинцы и белорусы переселялись также в годы Отечественной войны в связи с эвакуацией промышленных предприятий и населения с временно оккупированных Германией территорий. Значительная часть мордвы, украинцев, белорусов и представителей других народов мигрировала в республику в

1960–1980-е годы, когда наблюдались массовые передвижения и подвижность населения страны. Прибыло в республику и много русских, особенно из соседних областей и республик. В то же время заметно увеличилась и миграция самих марийцев за пределы республики, в связи с чем снизился их удельный вес в общей численности населения республики (с 51,4% в 1926 г. до 43,3% в 1989 г.). В последние годы происходят миграции беженцев из конфликтных зон. Пестрота национального состава населения в послевоенные годы заметно усилилась. По данным переписи 1989 г., в республике проживают немцы, азербайджанцы, армяне, евреи, башкиры, грузины, молдаване численностью от 0,5 до 0,3 тыс. человек, узбеки, казахи, крымские татары, туркмены, аварцы, цыгане, поляки численностью от 0,25 до 0,1 тыс. Представители некоренных народов живут преимущественно в городских поселениях. Так, только в Йошкар-Оле и Волжске сосредоточено 74% белорусов, 73,5% украинцев, 70,4% мордвы (данные переписи 1989 г.).

Численность марийцев в стране непрерывно растет: только за последнее столетие она выросла с 375,2 тыс. в 1897 г. до 670,9 тыс. человек в 1989 г. Абсолютное большинство марийцев проживает на территории России – 643,7 тыс., по переписи 1989 г., что составляет 96% их общей численности в пределах бывшего СССР. По сравнению с 1979 г., численность марийцев к 1989 г. увеличилась на 7,3%. Более половины марийского населения проживает за пределами своей республики, преимущественно в республиках и областях Волго-Уралья (Башкортостан – 105,8 тыс., Кировская обл. – 44,5 тыс., Свердловская обл. – 31,3 тыс., Татарстан – 7,9 тыс., Пермская обл. – 6,6 тыс. и т.д.). Большое число марийцев отмечается в Сибири (Тюменской обл. – 9 тыс., Красноярском крае – 7,7 тыс. и др.), в Нижнем Поволжье (Волгоградской обл. – 7,8 тыс., Саратовской обл. – 5,3 тыс.) и прочих регионах России. Много марийцев в Казахстане – 12,2 тыс., Узбекистане – 3 тыс. и на Украине – 7,4 тыс. человек.

Динамика численности населения республики за последние годы характеризуется небольшим приростом, ежегодный темп которого составляет около 0,6%, т.е. в среднем 4,2 тыс. человек за год в 1989–1991 гг. (среднегодовой прирост в 1979–1988 гг. – 0,75%). Однако прирост происходил лишь среди городского населения: 2,1% в среднем за год в период между переписями 1979 и 1989 гг. и 1,1% – в 1989–1991 гг. В сельской местности происходило снижение прироста – он уменьшился на 1,2% в среднем за год в 1979–1988 гг. и на 0,4% в 1989–1991 гг. Причем, если слагаемые прироста горожан представлены положительными показателями естественного прироста и притока за счет миграций, то в сельской местности отрицательный показатель сложился за счет оттока из села – 2,3 тыс. человек в среднем в год за 1989–1991 гг. Естественный прирост за эти годы на селе составлял в среднем за год 1,2 тыс. человек. Общий прирост марийцев в республике за 1979–1989 гг. составил 5,8%, что ниже аналогичных показателей общей численности населения республики (6,4%) и ряда других народов – русских (6,4%), татар (7,2%), чувашей (11,2%), белорусов (12,4%), украинцев (20%). Рост числа марийцев происходил преимущественно за счет естественного прироста, а у русских и ряда других народов во многом за счет миграции.

Плотность населения республики составляет 32,8 человек на кв. км., что значительно выше, чем в среднем по России (8,7 человек на кв. км.). Но она заметно уступает аналогичному показателю в Чувашии (73,9) и Татарстане (54,4), приближаясь к Удмуртии (38,9) и Мордовии (36,8). Как и в ряде многих автономных образований Российской Федерации, в Республике Марий Эл представители титульной (марийской) национальности преобладают среди сельского населения. В составе сельчан марийцы составляют 70,1%, русские – 22,7%, татары – 4,7%, чуваши 0,9% и т.д. А в общей численности марийского населения республики марийцы-сельчане составляют 63,2%, марийцы-горожане – 36,8%. Для сравнения отметим, что в 1959 г. городское марийское население составляло лишь 7,4% от общей численности марийцев республики.

Половозрастная структура марийцев, как и всего населения республики, характеризуется большей долей женского населения, в чем сказываются последствия войны и меньшая продолжительность жизни мужского населения. Среди возрастных групп у марийцев, по сравнению с русскими, несколько больше доля лиц младшего возраста (дети и подростки до 16 лет) и меньше доля лиц старшего возраста (пенсионеры). В целом возрастная структура населения республики, по переписи населения 1989 г., распределяется следующим образом: лица моложе трудоспособного возраста (до 16 лет) составляют 27,2%, трудоспособного – 55,3%, пенсионного – 17,5% (в городе соответственно – 26,2; 58,2; 15,5%, на селе – 28,5; 50,7; 20,8%).

Преобладание у марийцев сельского населения сказывается на уровне образования и социальной структуре. У них ниже доля лиц с высшим и средним образованием, лиц, занятых в промышленности, особенно инженерно-технических работников. Основная масса марийцев связана с сельским хозяйством, строительством, сферой услуг (связь, торговля, общественное питание, бытовое обслуживание), отраслями, где меньше потребность в высококвалифицированных специалистах. Более представительна доля марийцев, имеющих отношение к образованию, культуре и искусству, здравоохранению, управлению. В последние десятилетия в республике принят ряд мер по решению этих проблем, и число квалифицированных специалистов из марийцев, занятых в различных производственных и непроизводственных сферах, постепенно растет.

ГЛАВА 2

МАРИЙСКИЙ ЯЗЫК

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА

Марийский язык относится к финно-угорской группе. В нем выделяют четыре наречия: *горное* (правобережье и часть левобережья Волги), *луговое* (Кокшайско-Вятское междуречье), *восточное* (к востоку от р. Вятки) и *северо-западное*. Образование марийского языка, равно как и мордовского, муромского, мерянского и мещерского, произошло на рубеже конца I тысячелетия до н.э. и первых веков нашей эры. За длительную историю своего развития марийский язык претерпел значительные изменения, во многом благодаря влиянию со стороны других языков.

В современном марийском языке встречаются слова древнего индоевропейского, индоиранского, скифо-сарматского, сармато-аланского, балтийского, гуннского, булгарского и более позднего татарского, чувашского и русского происхождения. Не все они вошли в марийский язык в период его самостоятельного развития. Так, индоиранские слова унаследованы марийским языком еще в период существования финно-угорского праязыка, т.е. до середины III тысячелетия до н.э., поэтому они являются общими для всех финно-угорских языков. Слова древнеиранского (скифо-сарматского) происхождения вошли в марийский язык в период финно-пермской языковой общности, т.е. до середины II тысячелетия до н.э. Они находят свои параллели в прибалтийско-финских, пермских, мордовских и марийском языках.

Во II тысячелетии до н.э. в марийский язык вошли и слова балтийского происхождения от известных в археологии представителей балановской культуры: мар. *тужем* ("тысяча"), морд. *тёжа*, фин. *tuhat*, ср.-прусск. *tusimtons* ("тысяча"). Правда, некоторые ученые не признают балтизмов в марийском языке, относя их к индоевропеизмам, т.е. к более древним заимствованиям (*Аристэ*, 1973).

Самые ранние тюркские заимствования в марийском языке – слова булгарского происхождения; гуннских заимствований в нем не обнаружено, хотя и они имели возможность проникнуть в марийский язык. Длительный контакт с булгарами – предками современных чувашей отразился не только в словарном составе марийского языка, но и в грамматике, а также фонетике. Например, под воздействием языка волжских булгар в марийском языке возникла лабиальная гармония гласных, ударение в горном наречии с первого слога передвинулось на предпоследний слог слова, ряд словообразовательных суффиксов (*-ла, -ле, -кал* и др.) вошли в марийский язык из булгарского языка, древнемарийские показатели множественного числа заменились булгарскими (*-шамыч, -влак*). В лексике марийского языка имеется более 200 булгарских заимствований.

С XIII в. булгарское влияние на марийский язык почти прекращается, но началось интенсивное воздействие татарского языка. Татарских заимствований в марийском языке по разным диалектам разное количество – от нескольких сот в луговом и до 2900 – в восточном наречии. В горном наречии татарских заимствований немного, всего около 200 слов, а в северо-западном и того меньше. Это объясняется тем, что горные и северо-западные марийцы довольно рано, начиная с XIV в., вступили в контакты с русскими. Поэтому в этих наречиях больше заимствованных слов из русского языка, многие из которых в других наречиях не представлены.

В древнемарийском языке не имелось значительных различий между диалектами, какие наблюдаются в настоящее время. Они, видимо, были на уровне того, что мы называем говорами. В результате продвижения булгарских племен с юга на север и славянских с запада на восток древнемарийское население продвинулось на

северо-запад, в районы Кокшайско-Вятского междуречья, что послужило причиной образования двух основных наречий марийского языка – горного и лугового в VII–X вв. н.э.

Позже, когда Марийский край оказался под властью сначала монголо-татар (XIII в.), а затем Казанского ханства (XV в.), часть правобережного марийского населения, говорившая уже на особом диалекте, вновь переселилась в лесные просторы левобережья Волги и Ветлуги. Так постепенно образовалось северо-западное наречие марийского языка. Образование восточного наречия марийского языка явилось следствием миграции марийского населения из Среднего Поволжья в Прикамье и Приуралье со второй половины XVI до середины XVIII в. (*Сепеев*, 1975. С. 12).

Длительная территориальная разобщенность и отсутствие повседневной связи, контакты с различными неродственными языками породили различия в речи отделившихся групп марийского населения. Эти различия коснулись звукового строя и грамматики, но особенно лексики. Со временем они все более углублялись, что и привело к образованию названных выше территориальных диалектов, которые в науке принято называть луговым, горным, восточным и северо-западным наречиями. В восточное наречие вошло много татарских слов, которые даже вытеснили собственно марийские. Лексика лугового наречия больше сохранила булгарские заимствования. Для лексики горных и северо-западных наречий характерно обилие русских заимствований, но в них мало татаризмов. Кроме того, горное наречие восприняло немало чувашских слов.

Фонетическая система современных марийских диалектов довольно сильно отличается от звукового строя древнемарийского языка. Если в древнемарийском языке было всего 8 гласных фонем: а, ȧ, о, ö, у, ӱ, е, и, то в современных наречиях марийского языка их стало от 9 до 12. Так, в северо-западном наречии 12 гласных фонем: а, ä, о, ö, у, ӱ, е, и, ħ, ħ̤, ы, ӹ, в горном – 12 гласных фонем: а, ä, о, о, у, у, е, и, ħ, ħ̤, ы, ӹ, в восточном – в одних говорах (например, мишкинском, красноуфимском) 10 гласных, в других (мензелинском, малмыжском) – 12 (как и в северо-западном наречии), в луговом наречии в одних говорах (волжском, йошкар-олинском) 10 гласных фонем, а, ä, о, у, ӱ, ы, ħ, ħ̤, е, и, в других – 8 гласных: а, о, ö, у, ӱ, е, и, ы (моркинско-сернурском). Количество согласных фонем также не во всех наречиях одинаково. Так, в восточном наречии и некоторых говорах лугового наречия имеются мягкие согласные *сь, зь*, которых нет в горном и северо-западном наречиях. В отдельных говорах лугового (волжском) и восточного (красноуфимском, калтасинском) наречий имеется какуминальная аффиката *Ч*, которой нет в горном и северо-западном наречиях и остальных говорах лугового и восточного наречий. В некоторых говорах лугового (волжском) и восточного (красноуфимском) наречий и горном наречии имеется мягкая фонема *ть* (*Иванов И.Г.*, 1985; *Грузов*, 1960). В грамматической структуре современных марийских диалектов больших различий нет.

Все четыре наречия марийского языка распадаются на ряд местных говоров, таких, как моркинско-сернурский, йошкар-олинский, волжский в луговом, мензелинский, калтасинский, мишкинский, красноуфимский, кунгурский – в восточном, шарангский, тоншаевский, яранский – в северо-западном, еласовский, козьмодемьянский – в горном.

В прошлом марийцы не имели своей письменности. Марийская письменность основана на русской графике. Первым письменным памятником, составленным на марийском языке самим марийцем и изданным в России, следует считать стихи, написанные на горном наречии по случаю посещения в 1767 г. Екатериной II Казани. Стихи представляют собой перевод русского текста на марийский, сделанный учащимся Новокрещенской школы. В 1782 и 1795 гг. на луговом наречии марийского языка появились стихотворения, прочитанные учащимся Казанской семинарии.

Особую роль в развитии марийской письменности сыграла первая грамматика марийского языка, вышедшая из печати в 1775 г. под названием "Сочинения, при-

надлежащие к грамматике черемисского языка". В ней впервые дано описание грамматического строя марийского языка. С нее по сути дела начинается книгоиздательское дело на марийском языке, в ней сделан первый шаг в деле нормализации марийской грамматики и лексики. Она оказала существенное влияние на последующие печатные издания XVIII и первой половины XIX в. (*Иванов И.Г.*, 1975). Марийский литературный язык обогатил за счет русского языка не только собственный словарный состав (*Саваткова*, 1969), но и состав фонем (*ф*, *х*, *ц*), успешно развивал свой синтаксис. Под влиянием русского языка в марийском литературном языке получили широкое распространение сложные предложения, увеличилось количество союзов (*а*, *но*, *да*, *потомушто*) и др.

Во второй половине XIX в. марийская письменность получила дальнейшее развитие. В это время было издано немало переводов религиозных книг, составлялись и издавались словари, буквари. Только с 1867 по 1905 г. на марийском языке вышло 80 книг. К переводческой работе привлекались выходцы из среды марийцев. Частично этот язык использовался в суде. Преподавание в некоторых школах велось также на нем. Это создавало реальную почву для возникновения и развития марийского литературного языка. В период формирования литературного языка книги на марийском языке издавались на трех наречиях: луговом, горном и восточном. Уже в XIX в. наметилась тенденция к установлению двух форм марийского литературного языка, а в начале XX в. оно завершилось. В этом большую роль сыграли "Марла календарь" ("Марийские календари"), издававшиеся в 1907–1913 гг. До Октябрьской революции 1917 г. на марийском языке было издано более 250 книг, выходили периодические издания "Марла календарь" и газета "Война увер", печатались оригинальные художественные произведения и книги для чтения в школах.

Развитие марийского литературного языка и письменности значительно углубилось после Октябрьской революции. Марийский язык вводится как учебный предмет в высших и средних учебных заведениях. Увеличивается выпуск печатной литературы на этом языке. Предпринимались попытки создания единой письменности для всех марийцев, однако они не увенчались успехом. Письменность у марийцев до сих пор развивается в двух вариантах: лугово-восточном и горномарийском. На обоих вариантах издаются книги и газеты, ведется обучение детей в начальных классах. Наибольшее развитие из них получил лугово-восточный вариант, в фундамент которого лег моркинско-сернурский говор лугового наречия. Орфография марийского литературного языка несколько раз пересматривалась, но изменения в нее вносились незначительные, основой ее всегда оставалась русская графика. Главные различия между лугово-восточным и горным вариантами современного марийского литературного языка наблюдаются в области фонетики, лексики и орфографии. В грамматике их почти нет.

ПРОБЛЕМА ДВУХ ЯЗЫКОВ

Марийский язык, представленный двумя литературными нормами, с 1995 г., согласно закону "О языках Республики Марий Эл", считается наравне с русским государственным языком республики. Это положение нашло отражение в ст. 15 Конституции: "Государственными языками Республики Марий Эл являются марийский (горный и луговой) и русский языки". Конституция 1995 г. гарантирует каждому гражданину республики право на пользование родным языком, свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества (ст. 26). В гл. 4 отмечается, что глава республики – Президент – должен владеть государственными языками Марий Эл (ст. 76).

В настоящее время во всех марийских школах обучение детей в начальных классах ведется на марийском языке; марийские литературные языки изучаются во всех школах и вузах республики. Он звучит со сцен театров, по радио и телевиде-

нию. На этом языке издаются четыре районные и три республиканские газеты, журналы "Ончыко", "Печемыш", "Кече", "У сем".

Зафиксированная в Конституции и законе о языках формулировка – результат определенного компромисса между представителями марийской интеллигенции, которые активно участвовали в теоретическом споре о статусе марийского языка, развернувшемся еще в 1920–1930-е годы. Одни отстаивали идею о едином марийском языке и признавали существование единого народа, другие, выделяя два марийских языка – горный и луговой, – по существу утверждали наличие двух самостоятельных, хотя и родственных народов. Дискуссия о двух языках – горномарийском и марийском луговом – продолжается и в наши дни.

Оставляя в стороне идеологические и политические аспекты дискуссии, отметим, что ее теоретическую основу составили два взаимоисключающих постулата: 1) традиционный для этнографии принцип "один народ – один язык" остается решающим для установления этнолингвистических границ; 2) не обязательно, чтобы один народ имел один язык, он может иметь один и более языков. Сторонники второго подхода для подтверждения его приводят доводы как лингвистического, так и экстралингвистического характера. Собственно лингвистические аргументы фактически сводятся к тому, что трудно выявить четкие границы между диалектами и языками. Однако это в принципе правильное замечание может работать на обе концепции. Гораздо важнее то, что горные и луговые марийцы могут понять друг друга и общаться между собой после преодоления некоторого психологического барьера (*Казанцев*, 1994). Этому благоприятствуют, во-первых, общая лексика: около 80% марийской лексики – общие для горных и луговых марийцев, во-вторых, единый морфологический строй: общими являются не только словоизменительные, но и многие словообразовательные суффиксы (см. Veenker, 1975), в-третьих, общий синтаксический строй: расхождения в нем составляют не более 10% (*Чхаидзе*, 1941. С. 10).

Сторонники концепции двух языков выдвигают два нелингвистических довода: "цивилизованность" и различие этнических основ у горных и луговых марийцев. По сути этот нелингвистический подход восходит к "новому учению о языке" Н.Я. Марра. В 1929 г. он утверждал, что горное и луговое наречия выявляют социальные установки разных языков (*Марр*, 1930. С. 14).

Понятие "цивилизованности" как особый признак для выделения двух марийских языков нигде не объяснено, но подразумевается, что это характерное свойство горных марийцев. От них отличаются луговые марийцы, которым якобы присущи, как, например, считает Л.П. Васикова, "недостаточные профессиональная компетентность и уровень общей культуры" (*Васикова*, 1994. С. 88). Очевидно, что такого рода аргументация не может считаться научной и убедительной, поскольку она имеет явно оценочный, субъективный характер. Что же касается второго довода, то данные лингвистики полностью опровергают вывод некоторых археологов о формировании горных и луговых марийцев на разных этногенетических основах (*Казанцев*, 1985. С. 34–40).

Дискуссия о двух марийских языках привела некоторых представителей местной интеллигенции к выводу о том, что нет единого марийского этноса и что у марийцев отсутствует даже общее самоназвание. Появился термин "горномарийский народ" (*Васикова*, 1992). Она пишет: "Горные марийцы в своей основной массе живут компактно, осознают себя народом, отличным от других, со своим языком, культурой, обычаями, традициями, что проявляется в некоторых чертах психического и духовного облика". В связи с этим можно, правда, заметить, что такое определение, базирующееся на бытовом представлении и понимании, можно дать любой диалектно-этнографической группе марийцев.

Один из вариантов концепции разделения горных и луговых марийцев заключается в том, что их именуют "субэтносами". Стали говорить о существовании двух субэтносов – горных и луговых марийцев. Критерием их выделения одни ученые счи-

тают особенности материальной культуры (в частности, системы питания), другие – наличие двойного самосознания и двух литературных языков. Между тем, в этнографической литературе понятие "субэтнос" определено недостаточно четко, чтобы говорить о ясных и универсальных критериях разделения *этносов* и *субэтносов*. Поэтому нет и веских оснований ломать привычное представление об этническом единстве разных групп марийцев. В данном случае мы имеем дело с догматизацией научного понятия и переносом его в область политики.

Действительно, горные и луговые марийцы обладают некоторыми особенностями культуры, сформировавшимися в результате и под воздействием этнокультурных контактов и религиозных традиций православия (у горных) и древнемарийской веры (у луговых). Определенное влияние на сознание людей оказывает территориальная разобщенность этих этнографических групп (горные марийцы живут в основном на правом берегу Волги). Однако подобные различия можно обнаружить у любого народа. Важно, что обе этнические группы живут в пределах Республики Марий Эл, поддерживают экономические, культурные связи. Поэтому вряд ли горные марийцы могут быть названы субэтносом. Скорее таковыми являются восточные марийцы.

Горномарийская литературная норма по сравнению с луговововосточной не может претендовать на роль общемарийского языка. Литературный язык горных марийцев базируется на обоих говорах и функционирует в пределах их распространения. Этой литературной нормой марийского языка пользуются в основном жители Горномарийского и Килемарского районов Республики Марий Эл. Их численность не превышает 45 тыс. человек. С этой точки зрения горномарийская литературная норма не может считаться наддиалектной. Иную природу имеет лугово-восточный литературный язык. Он создан на основе моркинско-сернурского говора лугового наречия и языковых традиций восточных марийцев и является общеупотребительным для большинства марийцев.

В отличие от лугово-восточного, по горномарийскому литературному языку, кроме орфографического словаря, нет других нормативных справочников, без которых не может функционировать литературный язык. Поэтому вряд ли следует говорить о том, что марийские литературные языки – "равновеликие". По отношению к ним не подходят и такие определения, как "равноправные" и "равновесные" (здесь не следует путать с их юридическим положением). Равноправными и равновесными могут быть только литературные языки, которые способны заменять друг друга функционально, распространяясь на одной и той же территории. Литературные языки у марийцев не являются такими, хотя некоторые учителя, писатели, и журналисты горной стороны пользуются лугово-восточным литературным языком. К тому же эти литературные языки не одинаковы по коммуникативным функциям.

Во время дискуссии была высказана мысль о целесообразности оценки марийских литературных языков с точки зрения прикладной и общей лингвистики. С точки зрения прикладной лингвистики оба литературных языка выполняют общие социальные функции, взаимно дополняя друг друга. Но это понимание расходится с мнением тех участников дискуссии, которые возводят марийские литературные языки к разным источникам. С точки зрения общей лингвистики лугово-восточный литературный язык обслуживает большинство марийского населения и по существу является общенациональным. В свете сказанного горномарийский литературный язык по отношению к нему предстает как местный вариант. Такое признание, однако, не следует расценивать как неуважение или проявление высокомерия по отношению к носителям этой литературной нормы. Это лишь – констатация реального положения вещей. Как пойдут в дальнейшем языковые процессы у марийцев покажет будущее.

Сторонники выделения самостоятельного горномарийского языка в настоящее время предпринимают попытки создания по нему научной грамматики и словарей различных типов. Но подобные работы, если они и выйдут через какое-то время, по

сути дела будут дублировать, за немногими исключениями (главным образом в фонетике), имеющиеся научные разработки по структуре марийского языка.

В заключение необходимо подчеркнуть, что марийский язык, несмотря на наличие двух литературных норм, - единый. Однако он не стал вполне этноконсолидирующим фактором. Этноцентризм, стремление к этнической сепарации и разъединению языков мешают развитию и функционированию марийского языка. Сравнительно узкой остается сфера применения языка. Область его функционирования в общественной жизни за последние годы заметно сузилась. Медленно пополняется словарный фонд. Из-за экономической неурядицы сокращается выпуск районных газет на марийском языке, резко уменьшилось количество издаваемой национальной художественной литературы. Из отведенного в неделю 20 часов эфирного времени республиканского радиовещания и 12 часов телепередач ГТРК Марий Эл только третья часть передач ведется на марийском языке.

Отсутствие достаточной материально-технической, кадровой, финансовой базы – наиболее важные факторы, мешающие претворению в жизнь государственной языковой политики в республике. Марийский язык преподается в школах преимущественно как предмет обучения. Не создана система непрерывного образования на родном языке. В политической, экономической, финансовой, юридической, медицинской, научной сферах жизнедеятельности он практически не используется. Из этого можно сделать вывод, что марийский язык фактически не является государственным языком.

В Республике Марий Эл во всех сферах общественной, политической, экономической и культурной жизни активно используется русский язык. Им владеет абсолютное большинство местного населения. Длительное соседство марийцев с русским и другим населением способствовало широкому внедрению русского языка. Так, по данным переписи 1989 г., в целом по стране свободно владеют русским языком 68,8% марийцев, а в Республике Марий Эл – 75,3%. Увеличивается доля марийцев, считающих родным русский язык. Если в 1979 г. марийцы с родным русским языком составляли в республике 6,3%, то в 1989 г. – 11,6% (в России соответственно 12,1 и 17,8%). За пределами республики, исключая Башкортостан, этот показатель еще выше. Так, по данным переписи 1989 г., в Татарстане 14,1% марийцев считают родным русский язык, в Удмуртии – 21,1, в Кировской обл. – 25,2, в Чувашии – 34,5, в Нижегородской обл. – 35,5, в Волгоградской обл. – 37,7, в Красноярском крае – 49%.

В то же время благодаря значительному преобладанию сельского населения у марийцев, по сравнению с коренными народами соседних республик, уровень владения родным языком остается более высоким. По данным переписи 1989 г., в целом по России 81,9% марийцев считают родным марийский язык, а в Республике Марий Эл – 88,4%. Преобладание сельского образа жизни и высокая степень владения родным языком – важные факторы сохранения многих этнических черт традиционной культуры и быта, обычаев и обрядов марийского народа.

ГЛАВА 3

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО МАРИЙЦЕВ

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Первоначальное знакомство населения Марийского края с земледелием, начало его становления, как установлено археологами, относится к концу III – началу II тысячелетия до н.э. И вплоть до начала II тысячелетия н.э. оно находилось на доплужной стадии развития. Местное население занималось обработкой пойменных земельных участков, используя для этого простейшие орудия типа палки-"копалки" с костяными и металлическими наконечниками и мотыги (*Халиков А.Х.*, 1969. С. 340, 353–354; *Краснов*, 1971. С. 157–161; *Архипов*, 1978. С. 12–14; *Никитин*, 1979. С. 34–39).

В IX–XI вв. марийцы переходят к пашенному земледелию, о чем свидетельствуют находки археологов во время раскопок на территории Республики Марий Эл железных сошников и полиц, серпов, остатков зерна и жерновов. Среди возделываемых ими зерновых культур были пшеница, ячмень, полба, просо (*Архипов*, 1978. С. 15). Паровое трехполье с унавоженными парами у марийских крестьян утвердилось в XVIII в. (*Андреев*, 1986. С. 24–26). Этому способствовало обогащение их агрокультурной практики в результате развития взаимосвязей с русскими крестьянами, например, распространение культуры озимой ржи (*уржа, ыржа*).

Наряду с трехпольной системой земледелия вплоть до конца XIX в. сохранились ее архаичные предшественники – подсечно-огневая и переложная. Причем, подсека существовала как способ расчистки земли под пашню. Первоначально расчищенный из-под леса участок использовался в качестве сенокосной кулиги либо выгона для пастьбы скота. Перелоги в крестьянском хозяйстве марийцев встречались как вынужденная мера в виду выпаханности малоплодородных почв, в особенности на дальних от поселения участках (*Андреев*, 1986. С. 26–29). Основным удобрением служил навоз. Его вывозили обычно после завершения весенне-полевых работ. Как правило, удобрялись близкие к селениям полосы, отведенные под пар, а также коноплянки.

Среди яровых хлебов возделывали: из зерновых – овес (*шӱльӧ, шӹльӹ*), гречиха (*шемшыдаҥ*), ячмень (*шож*), пшеница (*шыдаҥ*), полба (*висте*), просо (*тар, вире*), из бобовых культур – горох (*пурса, пырса*), вика (*таракан пырса*); из технических – конопля (*кыне*), лен (*йытын, итын*). Иногда на полях, помимо огородов на усадьбе, сажали картофель (*пареҥге, роколма, тури, картопка*), разводили хмель (*умыла, ымыла*). В яровом поле у марийцев, как и в целом по России, главной культурой считался овес (*Андреев, Сепеев*, 1979. С. 81; *Андреев*, 1981. С. 62–63). Любовь к овсу объясняется постоянством урожая, неприхотливостью к почве, ценными кормовыми качествами для скота при недостатке сенокосов и выгонов. Гречиху возделывали в южной и юго-восточной частях края, в районе традиционно развитого пчеловодства. Остальные зерновые культивировали для семейного употребления. Просо сеяли на новинах, а полбу чаще всего выращивали марийцы, проживавшие на пограничных с татарами и чувашами территориях. К традиционно и повсеместно выращиваемой марийцами волокнистой культуре относится конопля.

В XIX – начале XX в. на полях марийских крестьян применялись различные виды пахотных орудий: сохи, косули, плуги. Наиболее распространенной вплоть до середины XIX в. была двухсошниковая соха с перекладной полицей (*кок кӱртнян шога, шогавуй*). Она проста и доступна в устройстве, легка и маневренна при вспашке, удобна для транспортировки в условиях малоземелья и чересполосицы. Наконец, соха являлась универсальным орудием для выполнения различных агротехнических

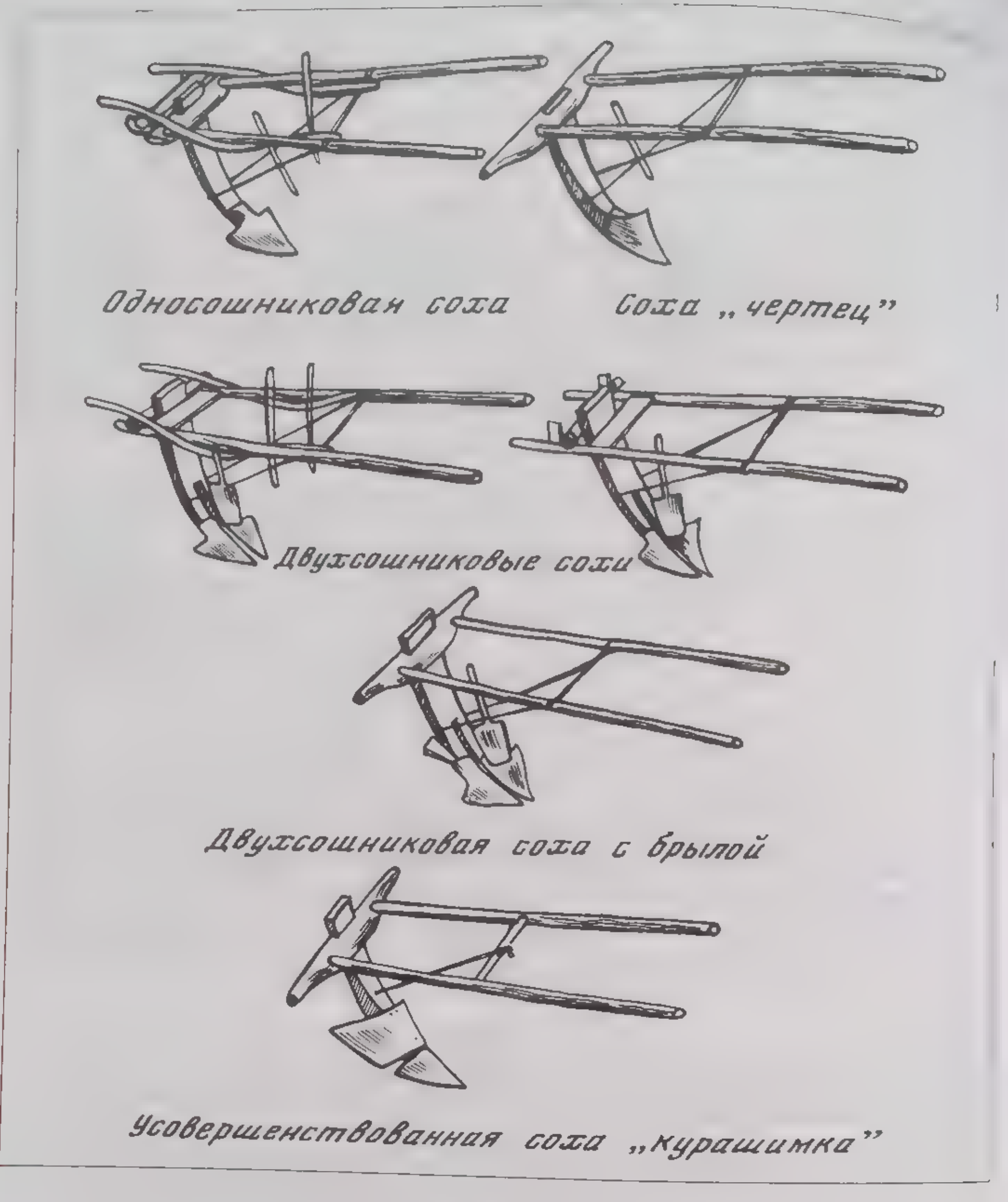


Рис. 30. Пахотные орудия. Сохи

работ, адаптирована для применения в условиях почвенно-климатической зоны лесов умеренного пояса. Марийцы юго-восточной части края пользовались односошниковой сохой (*ик кӱртнян шогавуй*), называемой также "марийская соха" (*марла шога*). В середине XIX в. у них еще применялись деревянные плуги типа "сабана" (*агавуй*). Их перестали употреблять в связи с распространением в конце XVIII в. более эффективного по качеству работы пахотного орудия косули (*агавуй, косиля*) (*Андреев*, 1989. С. 64–77).

Железные плуги западноевропейского и отечественного производства не получили широкого применения среди местного населения как из-за их дороговизны, так и неприспособленности к местным почвенно-климатическим и социально-экономическим условиям. Орудие обработки почвы борона (*тырма, шуре, шуйыре*) была двух видов: рамная, из брусков и плетеная, или вязаная. Последняя к концу

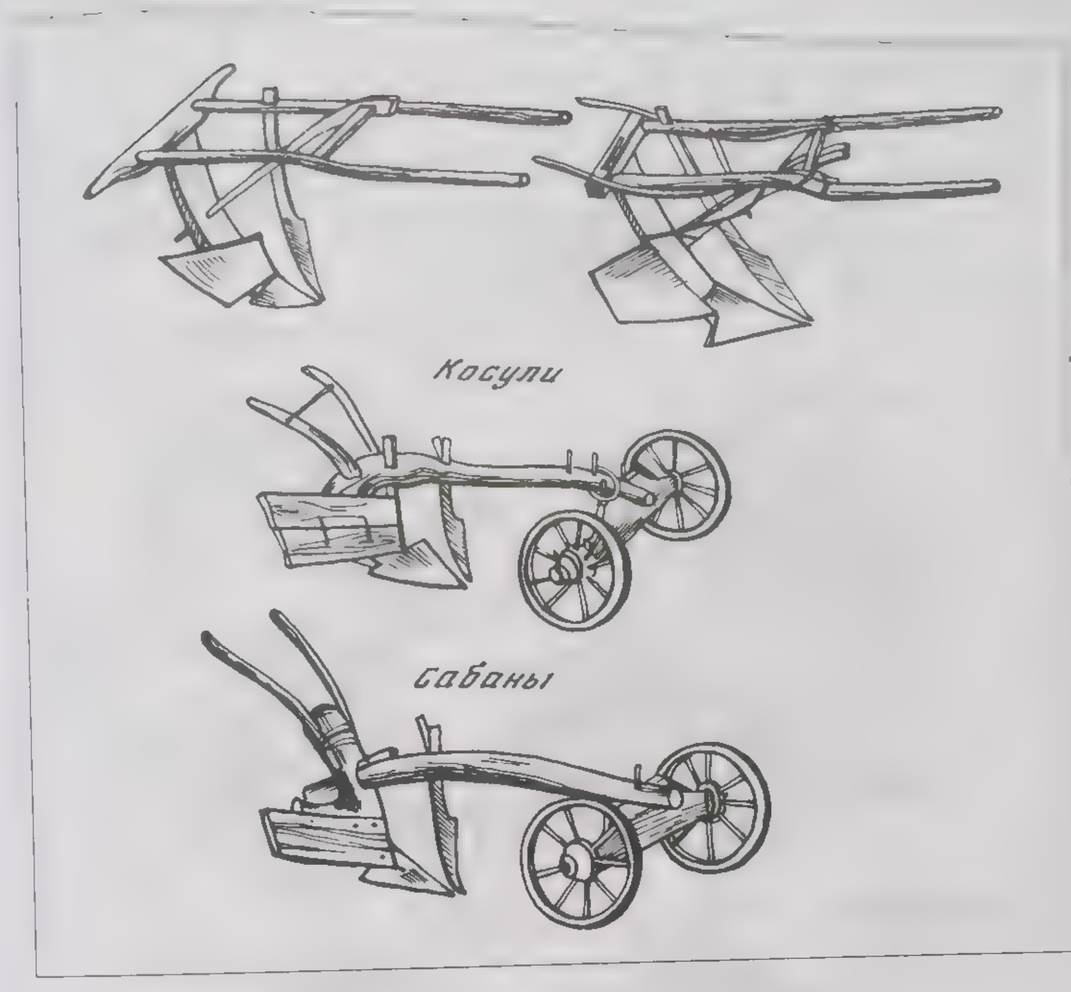


Рис. 31. Пахотные орудия. Косули и сабаны

XIX в. выходит из употребления из-за непрочности. Она использовалась при подсечно-огневой и переложной системах земледелия. Бороны с железными зубьями появляются в последней четверти XIX в. у богатых марийцев. Зажиточные крестьяне Яранского у. стали приобретать бороны-экстирпаторы типа "драпач" (ПМА, 1981).

Основным способом подготовки почвы для посева озимой ржи у марийцев, как и у других народов края, было "двоение", т.е. двойная вспашка. Первовспашку проводили при вывозке навоза на паровое поле, а второй раз пахали накануне посева. На рыхлых почвах, особенно в засушливые годы, марийцы не проводили повторной вспашки. Ее заменяла заделка семян сохой после посева (*Андреев*, *Сепеев*, 1979. С. 89; *Андреев*, 1981. С. 59).

К уборочной страде марийцы приступали в конце июля – начале августа по завершении сенокоса. В ней обычно участвовала вся семья, кроме больных и малолетних. Для этого пользовались обычными железными серпами (*сорла*, *сарла*) заводского производства.

Из яровых хлебов складывали клади удлиненной формы (*сӧсна*, *ушкал копна*, *кужика капна* и т.п.) и бабки (*упшалтем*, *шагалтем*). По окончании уборки хлебов снопы перевозили на гумно (*идым*, *ӓнпичӹ*). Здесь их укладывали в большие копны или скирды-кладухи (*кинде каван*). Уложенные в кладухи снопы обмолачивались поздней осенью или зимой. Впрочем, у зажиточных крестьян они стояли в необмолоченном виде по несколько лет. Для предохранения от сырости и мышей хлебные кладухи ставили на специальные помосты со столбами (*каван шаге*) высотой 50–70 см.

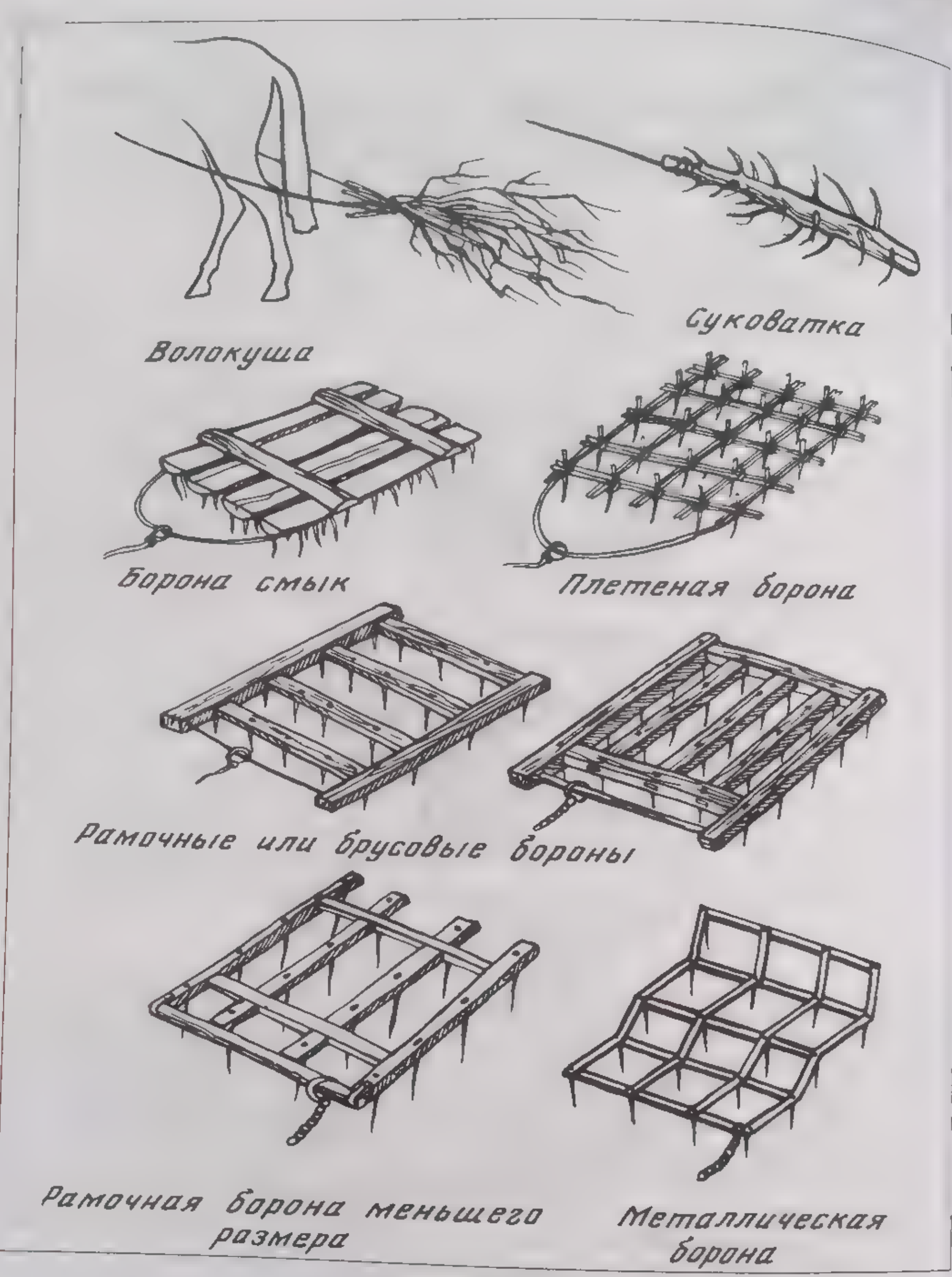


Рис. 32. Боронильные орудия

Размол зерна производился на ручных, водяных и ветряных мельницах. Ручными мельницами (*кид вакш, вӓкш*) пользовались еще древние марийцы. Традиционными в хозяйстве марийцев были водяные мельницы (*вӱд вакш*): в основном одно-и двухпоставные, с небольшой производительностью, до 100 пудов муки с каждого постава в день. Водяные мельницы, имевшие до пяти–семи поставов, устраивались по большим рекам – Илети, Большой и Малой Кокшагам, Немде, Ветлуге и др. Ветряные мельницы (*мардеж вакш*) шатрового типа, преимущественно однопоставные, марийцы Казанской губ. начали строить со второй половины XIX в. В двух же уездах с марийским населением Вятской губ. уже в 1844 г. их насчитывалось более

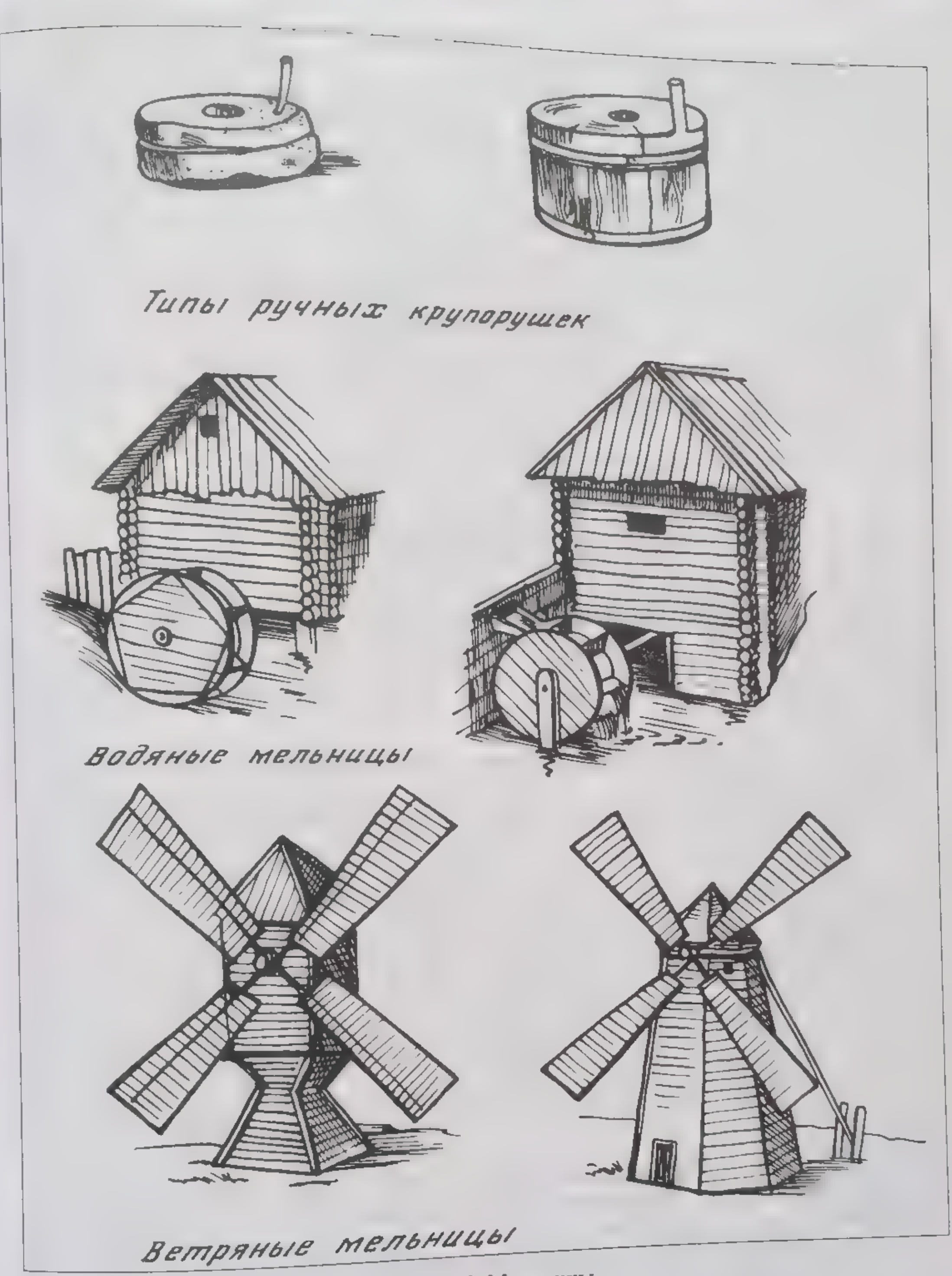


Рис. 33. Мельницы

1000, а к 1869 г. – около 2600 (*Андреев*, 1987. С. 51). Однако производительность ветряков по сравнению с водяными мельницами была в 2 раза меньше.

Огородничество и садоводство марийских крестьян носили главным образом потребительский характер. В традиционный набор огородных культур (*пакча саска, садвичӹ хӓдӹр*) входили: лук (*шоган, охыра*) капуста (*ковышта, кавшта*), морковь (*кешыр, мокропка*), огурец (*кияр, огурцо*), тыква (*кавун, кавак*), репа (*реве, ревы*), редька (*кочушмен*), брюква (*шерушмен, ширушман*), свекла (*йошкарушмен, шире-ушман*). Картофель (*пареҥге, роколма, тури, картопка*) стали культивировать в

первой половине XIX в. Его сажали исключительно на огородах. Помидоры марийцы начали разводить в советское время.

Садоводство в крае получает широкое распространение к концу XIX в. в правобережье Волги среди горных марийцев (*Андреев*, 1981. С. 71–72). Здесь климатические условия были более благоприятными для его развития, нежели в левобережье. Основными фруктовыми деревьями являлись яблони следующих сортов: анис, боровинка, украинка, китайка. Садоводство имело товарное значение лишь у зажиточной части крестьян.

Подсчеты урожаиности "в самах" с учетом норм высева (разница в нормах высева для разных культур в разных местностях достигала 2 раза и больше) в конце XIX – начале XX вв. в среднем по уездам не опускалась ниже "сам-4". При тогдашнем уровне обеспеченности сельскохозяйственными орудиями и плодородия почвы такие урожаи были выражением заботливого и умелого обращения крестьянина с землей, плодом его самоотверженного труда.

ЖИВОТНОВОДСТВО

Древнее население Марийского края разводило лошадей, крупный и мелкий рогатый скот, свиней. Как показывают исследования археологов, в раскопках преобладают костные останки лошади и свиньи, далее – крупного рогатого скота, затем – мелкого. Ведущая роль лошади в животноводстве предков марийцев подтверждается многочисленными находками бронзовых и железных удил, стремян, бляшек и других атрибутов из набора конской сбруи, широким распространением культа коня (*Краснов*, 1971. С. 131; *Архипов*, 1978, С. 13–14; *Патрушев*, 1978. С. 6).

В XIX в. и в последующее время в домашнем хозяйстве содержали лошадей (*имне*), коров (*ушкал*), овец (*шорык*), коз (*каза, кесӹ*), свиней (*сӧсна, сасна*), кур (*чыве, цыӹвӹ*), гусей (*комбо*) , уток (*лудо, лыды*). Изредка у зажиточных хозяев имелись индейки (*кӱрка, тӱрка, немыччыве*). Когда крестьяне не были в состоянии держать коров, то покупали коз. Значительную роль в хозяйстве марийцев играла овца. Ее шерсть использовалась для изготовления одежды и обуви, шкура шла на шубы и полушубки, мясо – в пищу. Овец приносили в жертву во время различных семейных и общественных молений. Почитание овец характерно для всех народов Поволжья (*Попов*, 1979. С. 126). Овцы и козы менее прихотливы к кормам и уходу. Содержание скота в пастбищный сезон в большинстве марийских селений не требовало особых усилий. Одной из древнейших черт ведения домашнего животноводства в лесной полосе был вольный выпас скота. Этот метод у марийцев, как и у соседних народов, проживающих примерно в равных природно-климатических условиях, сохранялся в ряде мест до недавнего времени (*Краснов*, 1971. С. 120).

Домашняя птица у марийцев не требовала особого ухода. Из-за простоты содержания в крестьянских хозяйствах больше разводили кур. Куриные яйца являлись своеобразной денежной единицей, за которую у разъезжающих торговцев можно было купить различные товары. Гуси и утки с весны до осени находились на ближайшем водоеме, а хозяева навещали их, в лучшем случае пригоняли домой на ночное время. Птицы эти разводились в основном для приношения в жертву во время различных семейных молений и для изготовления из пуха перин и подушек.

В XX в. в животноводстве Марийского края происходили существенные изменения. В их основе лежат большие перемены в политической жизни общества, связанные с трансформацией форм собственности. Если в 1920–1930-е годы осуществлялся процесс обобществления земли и создания коллективных хозяйств, то в 1990-е годы шло разделение коллективной собственности на частные паи, образование индивидуальных фермерских (крестьянских) хозяйств, акционерных обществ. В начале

XX столетия в крестьянском хозяйстве края почти 30% домохозяев были безлошадными, около четверти не имели коров. Положение в животноводстве еще более ухудшилось в результате экономической разрухи в 1914–1920-е годы и жесточайшей засухи 1921 г. В целом по Марийскому краю поголовье лошадей по сравнению с 1913 г. сократилось более чем на 30%, крупного рогатого скота почти на 40% (*Соловьев В.С.* 1980. С. 11).

В 1930-е годы положение в животноводстве стабилизировалось, но огромный урон нанесла ему Великая Отечественная война. Потери в войну были восстановлены лишь в 1950-е годы. Со второй половины 1960-х годов и особенно в 1970–1980-е годы в животноводческой отрасли республики произошли большие положительные перемены. Вместо сотен небольших ферм строились механизированные предприятия по производству мяса, молока, шерсти. Обращалось внимание на развитие коневодства (конезавод в Сернурском р-не, коneферма АО "Овощевод" по производству кумыса). Значительное внимание уделялось повышению породистости и продуктивности скота. В молочном стаде стала преобладающей черно-пестрая порода. Были завезены овцы романовской породы.

ПЧЕЛОВОДСТВО

Пчеловодство являлось одним из древнейших хозяйственных занятий марийцев. В форме бортничества оно было широко распространено среди населения лесной зоны и следы его, по археологическим данным, известны с эпохи поздней бронзы (*Сепеев, Андреев*, 1979. С. 104). В актовых материалах XIV–XVII вв. и разнообразных исторических документах, относящихся к истории Марийского края, встречаются многочисленные упоминания о "черемисских бортных ухожаях" и уплате марийцами в государеву казну "медвяного оброка" и пошлины (Там же. С. 105–106). Например, в "Книге черемисским бортным ухожаям Яранском уезду" 1685 г. писцами было зарегистрировано 742 бортных дерева, принадлежавших марийцам (НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 346. Док. 8).

Добывание меда диких пчел (*ир мукш, текте мӱкш*), живущих в дуплах бортных деревьев (*вопш*), сохранялось среди марийцев вплоть до начала XX в. Помимо поиска естественных бортных деревьев пчеловоды делали искусственные борти. Для влезания на бортные деревья использовались специальные веревки (*вопш кандра, вопш керем*) длиной до 15 м. Их вили из пенька, лыка, а также делали из сыромятных кожаных полосок. Другим оригинальным средством подъема на бортное дерево, применяемым пчеловодами-марийцами, служила гнутая деревянная обувка с острыми железными шипами – *маскайол* ("медвежьи лапы"), или *кӱртньыйол* ("железные ноги") (*Сепеев, Андреев*, 1979. С. 110). Она напоминает "когти" электромонтера.

Указом Лесного департамента Министерства госимуществ от 11 января 1804 г. запрещалась выделка новых бортей. Министерство, заинтересованное в увеличении своего дохода, принимало меры к тому, чтобы пчеловоды перешли на пасечное содержание пчел, которое было легче контролировать. Поощрялся перевод пчел с бортей на ульи, на специально заведенные пасеки среди лесов, полян или на огородах. Таким пчеловодам отменялась плата оброка за содержание пчел сроком на 5 лет, а за успехи в пасечном пчеловодстве учреждались специальные награды (РГИА. Ф. 398. Оп. 2. Д. 172. Л. 158 об.). Таким образом, постепенно на смену бортничеству пришло колодное пчеловодство. Пчел стали содержать в специально приготовленных ульях-колодах (*кашка омарта, пундыш омарта*). Появление ульев-колод в практике пчеловодства имело два важных последствия для дальнейшего развития. Во-первых, оно способствовало переходу к пасечному содержанию пчел, концентрации пчелосемей на компактной территории, во-вторых, послужило основой для развития домашнего пчеловодства.

Рис. 34. Борть. Фото И.Н. Смирнова

В начале XX в. в Марийском крае рамочно-ульевое пчеловодство получило значительное распространение. Так, Царевококшайский у. по данным А.Е. Хабачева, занимал в 1908 г. второе место в Казанской губ. по количеству рамочных ульев вслед за Казанским у. (в последнем количество рамочных ульев составляло 59%, в том числе в Ильинской вол. с преобладающим марийским населением – 75%, в Царевококшайском у. – 50,9%) (Пчеловодство…, 1911. С. 69–72).

К пчеловодам предъявлялись особые морально-этические требования. Считалось, что пчелы очень чувствительны к грязи, резким и острым запахам (лука, табака, спиртного, навоза, пота и др.), не любят темный цвет. Поэтому пчеловоды-марийцы приходили на пасеку одетыми в чистую белую одежду, старались бережно и аккуратно выполнять все операции по уходу за пчелами. Пчела пользовалась у марийцев большим почетом и уважением. В представлении народа она олицетворяла собой такие положительные качества, как трудолюбие и мастерство, усердие и неутомимость, дружбу и взаимопомощь.

Продукты пчеловодства – мед (*мўй*) и воск (*шыште*) – считались одними из самых почитаемых и необходимых при отправлении бытовой и религиозной обрядности (медовые напитки, восковые свечи). Полагали, что мед как чистый продукт питания исцелял от различных болезней. Марийская пословица гласит: "У того, кто держит пчел, никогда не ноют кости". Просьба о благополучии пчел, о достатке и приумножении пчел и их продукции занимает одно из главных мест в языческих молитвах марийцев (Яковлев, 1887. С. 14, 44, 73; Евсевьев, 1928. С. 57–58). В пантеоне языческих божеств имеются покровители пчел и пчеловодства: *Мўкш Шочын* (Создатель пчел), *Мўкш Пўйырышо* (Предопределитель пчел), *Мўкш Суксо* (Хранитель пчел) и др. Перед роением пчел марийцы-пчеловоды проводили специальное моление, во время которого приносились в жертву домашние животные и птицы (*Фукс*, 1840. С. 255; *Яковлев*, 1887. С. 10; *Смирнов И.Н* 1889. С. 152).

В советское время, когда велась борьба с кулачеством, пасеки зажиточных пчеловодов перешли в коллективную собственность. В 1950-е годы колхозники получали мед за трудодни. Но впоследствии, с началом массовой химизации сельского хозяйства, из-за неумелого и небрежного применения минеральных удобрений, гербицидов и средств борьбы с вредителями на полях и лесах республики пчеловодство пришло в упадок. В целях развития его было создано республиканское объединение "Мўкш" с одноименным пчелосовхозом. Кроме того, пасеки имеют отдельные колхозы, совхозы и сельхозпредприятия во всех районах республики. Как и прежде, районами наибольшего распространения пчеловодства в Марий Эл остаются лесные юго-восточные и южные районы.

ОХОТА

О развитой охоте марийцев в IX–XI вв. свидетельствуют археологические материалы. Во многих памятниках этого времени обнаружены кости диких животных (в Поветлужье особенно значителен удельный вес костей бобра и куницы), части лука, наконечники стрел (с тупыми или костяными насадками), остатки меховой одежды, сшитой из лисьих, куньих и заячьих шкурок, амулеты из когтей рыси, резцов бобра, клыков кабана и т.д. (*Архипов*, 1973. С. 73–74). В документах XVII в.нередко упоминаются общественные и частные охотничьи и рыболовные угодья марийцев, обложенные оброками и пошлинами (НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 346. Л. 6а, 7). Многие иностранные авторы XVI–XVIII вв. называли марийцев в числе искусных в охоте народов (*Крюкова*, 1956. С. 28–29; *Апраксина*, 1979. С. 64–68).

О важности охоты в средневековый период свидетельствует и тот факт, что беличью шкурку марийцы принимали за эквивалент денежной единицы. Так, "кумыр" (от *кум ур* – "три белки") равнялась 1 коп., "латшымыр" (17 белок) – 5 коп. и т.д. Наиболее популярными и широко распространенными объектами промысловой охоты марийцев из зверей были зайцы, белки, лисицы, волки, медведи, лоси, олени, бобры, а из птиц – рябчики, куропатки, тетерева, дикие утки (*Крюкова*, 1956. С. 29).

Несмотря на рост народонаселения и расширение хозяйственного освоения территории края в XIX в., вызвавшие сокращение площади лесов и промысловых угодий, уменьшение состава и количества животного мира, исчезновение некоторых видов промысловых зверей, охота продолжала играть заметную роль в хозяйстве марийцев. Однако она превращалась в подсобный, второстепенный вид промыслового занятия. Сокращалось и число лиц, занимавшихся охотой. Так, в статистических изданиях второй половины XIX в. отмечалось, что в Казанской губ. исчезли бобры, редко встречаются чернобурые лисицы, сокращаются площади обитания зайцев, лишь в северных (марийских) уездах встречаются лоси, олени, медведи, горностаи, рыси. Из птиц в незначительном количестве прилетают гуси, а распространенные в прошлом лебеди, журавли и цапли исчезают (Списки населенных мест… Вып. 14, 1866. С. 25).

В середине XIX в. М. Лаптев отмечал, что у луговых марийцев охота занимает одно из первых мест и что они с малолетства привыкают к лесу. Среди чувашей и марийцев "попадаются отличные охотники, иногда смельчаки до дерзости", отправляющиеся на медведя. Более распространенными способами М. Лаптев считал ловлю капканами, западнями, силками, тенетами, самоловами (Материалы для географии… 1861. С. 331). Корреспондент газеты "Русский дневник" А. Мартынов тогда же писал, что "черемис зверолов и охотник по природе": он не боится медведя, побеждая его с помощью ножа и рогатины, метко стреляет из лука в зверей и почти всегда в голову, чтобы не портить шкурки (М-ов, 1859). Медведя били, используя старинные средства защиты бортей, когда он взбирался на бортное дерево.

По рассказам информаторов, для ловли зайцев, лисиц и других мелких зверей еще в конце XIX – начале XX в. использовали сети-тенета (*меранг̈оптыш*) длиной до 30 – 40 м, шириной до 2 м. К расставленным тенетам криком и шумом гнали зверей, где они запутывались или попадали под выстрелы охотников. Зайцев ловили также с помощью капканов и силков (*меранг̈вот, лӧдӧ*), которые устанавливали на заячьих тропах, охотились также с огнестрельным оружием с помощью собаки. При охоте на белок использовали ружья (*пычал*), луки и стрелы (*йонеж, пикш*). Стрелы на мелких зверьков имели костяной наконечник, который оглушал зверька своим ударом и шкурка его при этом оставалась неповрежденной.

Оригинальным способом, применяемым марийцами, была ловушка в виде плетеной из прутьев корзины с захлопывающейся крышкой, с приманкой на поверхности последней. Ею ловили глухарей, тетеревов, рябчиков и куниц (*Сенников*, 1861; *Крюкова*, 1956. С. 32). В Вятской губ. был известен также способ охоты на рябчиков с помощью манков – свистка или пищалки. Марийцы осенью приманивали тетеревов с помощью чучел, которые шили из сукна или другой черной материи и расставляли в кустах возле леса, причем сами охотники укрывались поблизости в шалашах (Общие сведения… Л. 1880. Отд. 2). Старинным средством массовой охоты на водоплавающую птицу является перевес – крупная сеть, натягиваемая поперек просек, примыкающих к водоемам, на путях перелета птичьих стай с одного водоема на другой. Прежде они широко использовались населением Поволжья (*Бусыгин*, 1966. С. 115). Известны они были и марийцам.

Добытое марийцами при охоте мясо нехищных зверей употреблялось в пищу, а шкурки, выделанные охотниками, сбывались на местных рынках или приезжим скупщикам. По данным полевых этнографических материалов, марийцы не охотились на таких птиц, как лебедь, дикий гусь, журавль, и не употребляли в пищу их мясо, считая это грехом. Очевидно, данный факт – отголосок древних тотемистических представлений марийцев.

В настоящее время охотничий промысел остается одним из традиционно любимых занятий населения республики. В послевоенные десятилетия были предприняты меры по расширению видов промысловых животных и их охране. На территорию республики завезли и разместили в естественных условиях ранее исчезнувшие и новые виды зверей (бобры, кабаны, ондатры, американские норки и др.).

РЫБОЛОВСТВО

Рыболовство, как и охота, – одно из традиционно развитых видов занятий марийцев, имеющее в крае древнюю историю (*Никитин*, 1979. С. 24–34). В средневековых письменных источниках Вятско-Ветлужское междуречье, в том числе и Марийский край, названо одним из регионов, богатых "рыбной ловлей" (Очерки истории Марийской АССР, 1965. С. 44–45; *Архипов*, 1973. С. 73–74). Позднее, с вхождением Поволжья в состав Русского государства, лучшие рыбные угодья на Волге, Ветлуге, Вятке, Суре и других крупных реках были отданы во владение монастырям или казне (*Бусыгин*, 1966. С. 111). Поэтому марийцам приходилось ловить рыбу главным образом на малых реках и внутренних озерах.

Орудия рыболовства подразделяются на волоковые, ставные, черпальные и удильные. Волоковые средства – невода (*вапш, келде*), бредни (*шорока, претьык*) использовались как при артельной, так и при семейной ловле. Бредни применяли при коллективном способе лова с устройством запруды – так называемого двора, характерного для марийцев Вятской губ. Этот способ бытовал еще в середине XIX в. (*Сенников*, 1861. С. 33). Устройство запруды было необходимо и при использовании ставных методов ловли рыбы. Сначала река перегораживалась поперек всего русла, но в запруде оставлялись прогалы. К ним вплотную приставляли сети или морды (*мурда, мурья*). Сети вязали из конопляных ниток, морды плели из ивовых или черемуховых прутьев, внутрь нее вплетался конус с отверстием для входа рыбы. Морды летом ставили на запрудах, обычно на местах с сильным течением, весной – вдоль берегов озер и речек во время икрометания рыбы.

По данным полевых материалов, из черпальных снастей марийцы использовали саки, наметки (*атма, сак*). Это сети в форме мешка, прикрепленные к деревянному обручу или треугольнику, насаженному на длинную рукоять. Ими обычно ловили весной с берега во время разлива рек. Летом и ранней осенью применяли удильные способы лова – подпуска и удочки (*эҥыр*). Ранней осенью, когда вода в реках становится прозрачной и прохладной, а рыба – менее подвижной, ловили с помощью ударного орудия – остроги (*аршака, коршака*). Марийцы, как и соседние народы Поволжья, ловили и употребляли в пищу все виды рыб, водящиеся в реках и озерах Волжского бассейна. Хотя рыболовством повсеместно занималось все марийское население, однако, по данным статистики, оно было достаточно развито как выгодный и обширный промысел в приволжских и прикамских селениях (Материалы для исследования промыслов…, 1887. С. 272). Рыба сбывалась на местных и окрестных базарах. В целом рыболовство в хозяйстве марийцев в конце XIX – начале XX в. носило потребительский характер и превращалось в любительское занятие.

В настоящее время наряду с любительским рыболовством в реках и озерах Волжского бассейна в республике действует предприятие "Марийрыбхоз", занимающееся отловом рыбы на Волге и реализацией ее через торговлю. Кроме того, в Марий Эл функционируют рыбхозы "Толмань" в Новоторъяльском р-не и "Нолька" в Медведевском, где занимаются разведением прудовой рыбы для продажи населению.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩЕ

У марийцев, издавна проживавших в лесной полосе Восточной Европы на территории с густой речной сетью, сложился приречно-овражный тип расселения. Древние места их обитания располагались по берегам крупных рек – Волги, Ветлуги, Вятки и в приустьевой части их притоков (см.: *Архипов*, 1973, 1986; Атлас археологических памятников, 1993).

Поселения марийцев были малодворны, что обычно для лесной полосы Европейской России. В конце XIX в. в Уржумском у. из 389 марийских селений 349, т.е. почти 90%, насчитывали менее 50 дворов (из них более половины – менее 25). В Царевококшайском у. из 290 марийских сел и деревень в 250 было менее 50 дворов (более 89%). У восточных марийцев, проживавших преимущественно среди татар и башкир с их обычно крупными аулами, мелких деревень имелось меньше. Так, в начале XX в. из 216 марийских деревень Уфимской губ. мелких деревень насчитывалось лишь 58 (27%), в Пермской губ. из 42 – 20 (47,5%) (*Сепеев*, 1982. С. 170–171; 1975. С. 109). По статистическим данным середины 1920-х годов, средняя дворность и людность марийских поселений в Марийской АО составляли 36,4 двора и 188,1 жителей, т.е. ниже, чем у других народов края (соответствующие показатели в целом по краю 38,5 и 220) (*Янтемир*, 1926. С. 153–159). Ныне дворность и людность марийских поселений значительно увеличились ввиду проведения в 1970–1980-е годы политики сселения мелких, так называемых неперспективных деревень в крупные "перспективные", а также объединения близлежащих селений в одно.

Вплоть до середины XIX в. в планировке марийских поселений господствовали традиционные в Поволжье кучевые, беспорядочные формы, унаследовавшие ранние формы расселения семейно-патронимическими группами. Беспорядочность в расположении дворов и усадеб в раннюю эпоху диктовалась и определенной практической необходимостью. По архивным данным XVIII в., марийцы осторожно и требовательно относились к выбору места для поселения и жилья. С помощью примет и испытательных методов они определяли микроклимат и особенности местности, ее пригодность для заселения.

В конце XVIII – начале XIX в. кучевую планировку имело около двух третей марийских селений (*Симонов*, 1976. С. 134–135). Изменения в планировке марийских поселений – переход от кучевых форм к рядовой, уличной – происходили постепенно в середине – второй половине XIX в. В послеоктябрьский период заметные изменения в планировке марийских селений произошли после 1960-х годов. В современных центральных усадьбах сельхозпредприятий сочетаются черты уличной, квартальной и зонированной планировок.

Типы поселений марийцев ввиду социальной однородности населения (ясачные, с начала XVIII в. – государственные крестьяне) не были разнообразными: в документах и статистических материалах XVIII–XX вв. называются села, деревни, околотки, починки, выселки, в XVII–XVIII вв. кроме того – волости, сотни или пятидесятни, дворы. Последние представляли собой "илемы" сотни-пятидесятни – поселения-усадьбы большой семьи, или патронимии, волости – территориально-локализованную совокупность дворов-илемов. Последние эволюционировали в малодворные поселения – починки, околотки и деревни. Волости же в XVIII в. по существу превратились в крестьянские земледельческие общины (*Иванов А.Г.*, 1995. С. 35).

Деревня (*ял, сола*) – наиболее распространенный тип поселения марийцев. Как и починки, они в документах встречаются с XVII в. В середине XIX в. деревни соста-

Рис. 35. Приречный тип заселения. Сернурская волость Уржумского уезда. 1886 г.

1 – поселения, *2* – пруды, *3* – водяные мельницы

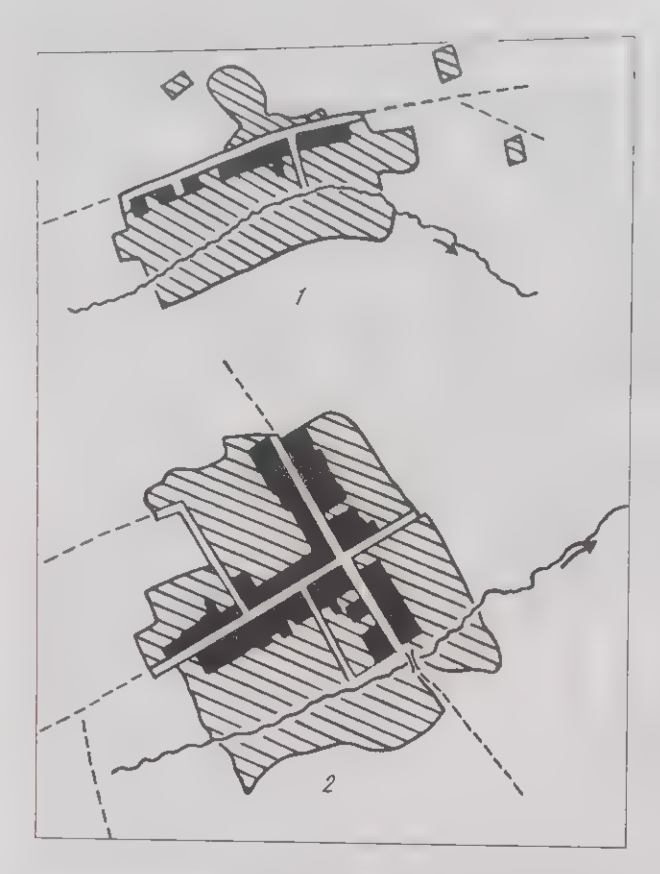


Рис. 36. Поселения с рядовой (*1*) и уличной (*2*) формами планировки
1 – выс. Егор сола Моркинской вол. Царевококшайского у., 1856 г., 2 – д. Малый Чашкоял Кузнецовской вол. Уржумского у., 1865 г.

вляли около половины из всех типов населенных пунктов Марийского края. Селения типа починок (*починга*), околоток, выселок начали формироваться в основном в XIX в. Термин "околоток" больше употреблялся в статистических изданиях Казанской губ., а "починок" – Вятской. Села у марийцев, как и у других нерусских народов Поволжья, появились с середины XVIII в. в связи с массовой христианизацией нерусского населения. Они стали центрами церковных приходов, опорными пунктами распространения и утверждения христианства в крае. Большинство сел играли также роль административно-хозяйственных центров. В XIX – начале XX в. починки и околотки по мере роста населения постепенно преобразовывались в деревни. Одновременно продолжалось отпочковывание разросшихся сел и деревень и выделение новых починков и выселков.

В большинстве дореволюционных марийских селений отсутствовали общественные постройки. Единственным часто встречавшимся объектом была сторожка или пожарный сарай (*орол пӧрт*). В отдельных селениях имелись церкви или другие административные здания и постройки (волостные правления, общественные продовольственные склады, торговые лавки, почтовые станции и др.). В пореформенную эпоху в марийских деревнях стали открываться начальные школы, торговые заведения, лечебные учреждения, причем нередко они размещались в частных домах и постройках. Специальные здания строились в основном в предреволюционные десятилетия.

В послеоктябрьский период, в 1920–1930-е годы продолжалось образование новых починков и выселков выходцами из крупных селений в связи с созданием коммун, товариществ по совместной обработке земли, сельскохозяйственных и промысловых артелей. Большинство марийцев и сегодня проживает в сельских и лесных поселениях, предпочитая сельский образ жизни (они составляют, по данным переписи 1989 г., 70,1% сельского населения республики). Из 324,3 тыс. марийцев республики в сельских поселениях проживает 204,9 тыс. человек (63,2%), в городских 119,4 тыс. (36,8%). В населении четырех городов республики (Йошкар-Ола, Волжск, Козьмодемьянск, Звенигово) марийцы составляют 22%, в 19 поселках городского типа – 50%. Только в трех городских поселках из 23 марийцы составляют более половины населения (Морки, Приволжский, Сернур), а в двух – близко к половине (Советский, Новый Торьял) (Марийцы, 1992. С. 30–31).

Соотношение сельского и городского населения марийцев в других областях и республиках Поволжья–Приуралья примерно такое же, как и в Республике Марий Эл, но в некоторых из них (Республика Коми, Татарстан, Чувашия, Свердловская, Пермская обл.) процент городского населения заметно выше (Там же. С. 28–29).

Рис. 37. Улица д. Кильмезь Малмыжского уезда. Начало XX в. (Из фотоальбома "Iso Karhu". Lahti, 1980)

Рис. 38. Улица д. Ст. Параты Волжского р-на. 1970-е годы

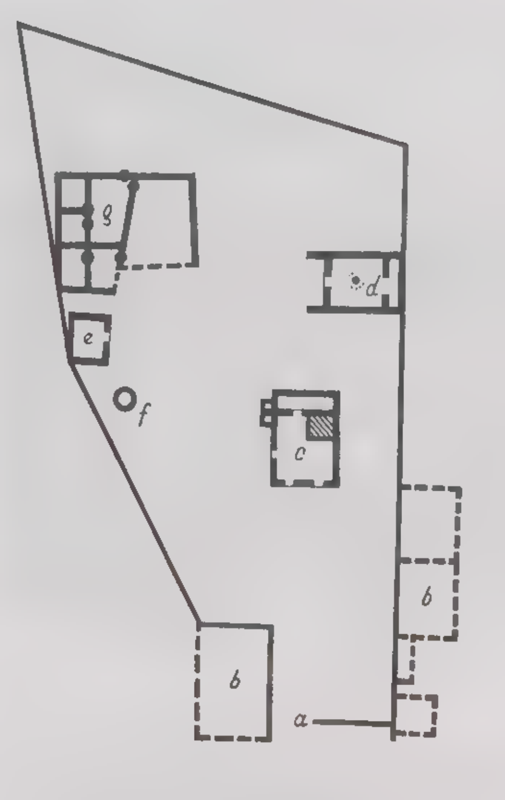


Рис. 39. Старинная планировка марийского двора (по А.О. Хейкелю):
a – ворота, *b* – постройки соседнего двора, *c* – жилая изба, *d* – летняя кухня "кудо", *e* – клеть, *g* – хлева и сараи, *f* – погреб

Рис. 40. Двухэтажный амбар. Мари-Турекский р-н. 1920-е годы

Традиционная марийская усадьба (*сурт, суртолмо*) – это участок местожительства семейного коллектива, занятый строениями и угодьями. В прошлом, в условиях кучево-гнездового заселения, хозяйственные постройки в усадьбе размещались произвольно. Размеры усадьбы зависели от количественного состава семьи и степени освоения окрестной территории. Состояла усадьба из двух основных частей. Важная ее часть – двор (*оралте*) с жилыми и хозяйственными постройками повседневного пользования. Задворную часть (*тошкем, идым-пакча, сат-пичы*) составляли различные угодья и постройки не повседневного пользования (*Сепеев*, 1987а. С. 198). В старинных пространных дворах, ограниченных оградой (*кудвече, кудвичы*), все постройки располагались несвязанно друг с другом. Здесь размещались жилая изба (*пӧрт*), поблизости – хлебный амбар (*кинде клат*), клеть-кладовая для одежды и имущества (вургем клат). Нередко эти два строения совмещались в одно- или двухэтажный амбар-клеть, о котором будет сказано ниже.

У больших семей с несколькими супружескими парами могло быть несколько изб и кладовых. Неподалеку от избы размещались летнее жилище-кухня (*кудо, куды*) – центр культово-обрядовой жизни семьи и погреб (*нӧреп, мӱгреп*), иногда с традиционной шатровой напогребицей из жердевого остова. Поодаль от жилища располагались сараи-навесы (*леваш, левич, лапас*), для размещения хозяйственных орудий, транспортных средств и хлева для скота (*вӱта, вича*). На повети хлевов и сараев хранили сено и солому.

Кудо – древняя традиционная постройка марийцев, известная и у других финно-угров Поволжья, представляла собой срубное строение с двускатной крышей, без окон, пола и потолка, с открытым очагом посредине. На уровне потолка между торцовыми стенами укладывались два параллельных бревна. Они служили опорой для передвигающегося по ним Т-образного шеста с крюком в нижнем конце, на который подвешивали котлы. У луговых марийцев дверь прорубалась в торцовой стене, у горных – иногда в боковой. Вдоль стен устанавливались лавки (*олымбал, олманга*), в дальнем от входа углу – стол для приема пищи. В кудо проводились семейно-обрядовые моления и обряды, летом здесь готовили и принимали пищу. В задней части кудо находилось небольшое помещение (*изи кудо*), где хранились ритуальные принадлежности. Оно почиталось как место обитания семейно-родового духа-покровителя (кудо-водыж) (*Смирнов И.Н.*, 1889. С. 71–72; *Крюкова*, 1956. С. 113–115; *Сепеев*, 1975. С. 128–129; *Heikel*, 1888. С. 71–72). Оригинальным строением марийцев, как и поволжских и прибалтийских финнов, был двухэтажный амбар-клеть (*кок пачашан клат, ӱмбала клат, пулдыр*, от чув. *палтар*) с галереей на уровне второго этажа, куда поднимались по встроенной лестнице. Нижний этаж служил хлебным хранилищем, верхний – летней спальней молодой семьи, хранилищем одежды и другого имущества (*Харузин*, 1895. С. 87; *Сепеев*, 1975. С. 81–82, 92–93; *Heikel*, 1888. С. 72–73).

На задворках усадьбы размещались огород (*пакча, кавштавичӹ*), гумно (*идым, йыдым*), хмельник (*умлавече*), иногда коноплянник (*кыненур*). Задворки обсаживали деревьями, нередко на них размещали ульи. У горных марийцев значительное место здесь занимал плодовый сад. Придерживающиеся язычества луговые и восточные марийцы имели на задворках рощицу для семейных молений. Овощные культуры высаживали редко и в небольшом количестве. Значительную площадь занимало гумно, где размещались хлебные клади из снопов (*кинде каван*) на подмостках (*каван шаге*) для предохранения от проникновения мышей, открытый ток (*идым чара*) или крытый сарай (*идым леваш*) для обмолота. Состоятельные хозяева часть урожая не обмолачивали, сохраняя его из года в год на случай неурожая. Старые клади (*тошто каван*), на которых иногда вырастали молодые березки, являлись показателем благополучия семьи, предметом гордости домохозяина.

Рядом с током или сараем устраивался овин (*авун, агун, ан*). Традиционный овин – яма с топкой, сложенной из камней, над которой возвышался конусообразный остов из жердей. Сбоку устраивался лаз с лестницей к топке. С другой стороны вкапывал-

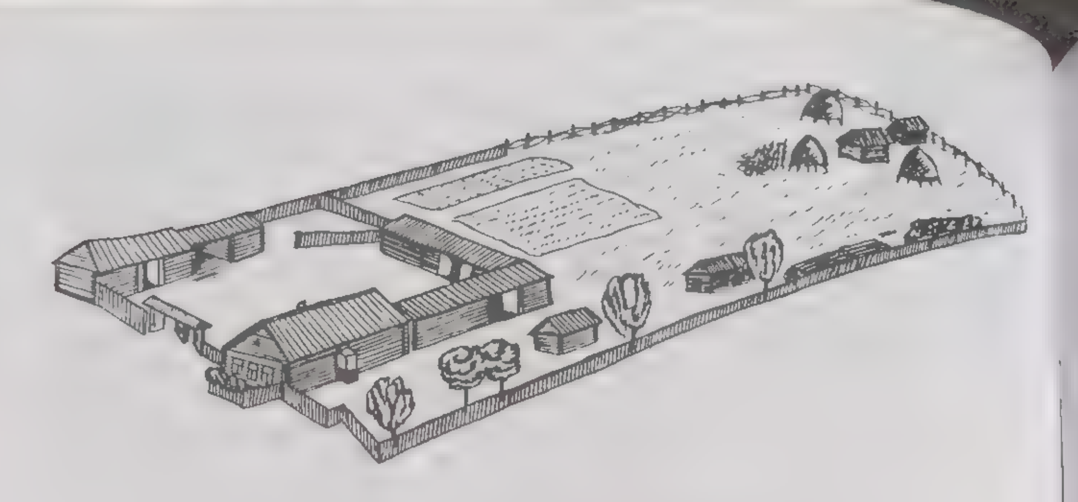


Рис. 41. Вид марийской усадьбы. Звениговский р-н. 1920-е годы

ся столб – ствол дерева с обрубками сучьев для укладки и привязки снопов вокруг жердей. Нередко над овином воздвигался навес, необходимый в ненастную погоду. Подобный овин назывался *марла авун*, в отличие от срубного (*пӧрт авун, рушла авун*). Из других строений в задворной части усадьбы самой распространенной являлась баня (*монча, момоца*), а также клетушка для хранения мякины и отрубей (*арвагудо*). Баня размещалась ближе к естественным источникам воды или к колодцу (*таве*). Это была обычная для лесной полосы парная баня с печью-каменкой в ближнем (реже – дальнем) углу с топкой по-черному и полком для парения. Помимо основной функции омовения баня использовалась в качестве лечебного и родильного помещения. Здесь проводились ритуально-обрядовые действия очищения и охранения (во время свадьбы, родин, поминок, молений). Баня служила и для хозяйственных целей (сушка одежды, снопов конопли и др.) (*Крюкова*, 1956. С. 109–110; *Hämäläinen*, 1930. С. 154–157; *Sepejev*, 1993. С. 17–19).

С середины XIX в. по мере застройки деревень по уличному или рядовому плану упорядочивалась планировка двора и всей усадьбы, приобретая прямоугольное очертание. При этом изба выдвигалась на линию улицы, а дворовые строения располагались по периметру двора. По традиции они ставились изолированно, но постепенно их начали связывать с жилой избой и между собой, покрывая по русскому обычаю общей крышей или навесом. Перепланировка двора и связное расположение построек происходили в первую очередь в смешанных марийско-русских деревнях и там, где марийцы жили в окружении или по соседству с русскими (здесь и далее см.: *Козлов, Сепеев*, 1986. С. 50–67; *Сепеев, Молотова*, 1987. С. 7–23 и др.).

Формы связи жилища с дворовыми постройками складывались в зависимости от места обитания марийцев, характера этнической среды, социального положения семьи. К концу XIX – началу XX в. преобладающими и повсеместно распространенными среди марийцев стали глаголеобразная и покоеобразная планировка двора. В северных и западных районах проживания марийцев в тесном соседстве с русскими встречались двурядная и однорядная планировка двора, при которой изба и другие постройки связывались в один или два ряда (Ветлужский, Козьмодемьянский и Яранский уезды в Поволжье, Кунгурский и Красноуфимский уезды в Приуралье). В то же время во всех местах их проживания сохранялось традиционное разбросанное расположение построек на дворе (особенно Царевококшайский, Уржумский, Малмыжский уезды в Поволжье, Елабужский и Мензелинский уезды в Прикамье, Бирский, Уфимский уезды в Приуралье). Следование традиции проявлялось и в том, что связь построек не была сплошной, а нередко с разрывами между строениями. По традиции двор оставался открытым и занимал до половины площади усадьбы. Беднейшие же семьи ограничивались лишь необходимым минимумом строений.

Рис. 42. Виды марийского двора. Козьмодемьянский у. 80-е годы XIX в. (по А.О. Хейкелю)

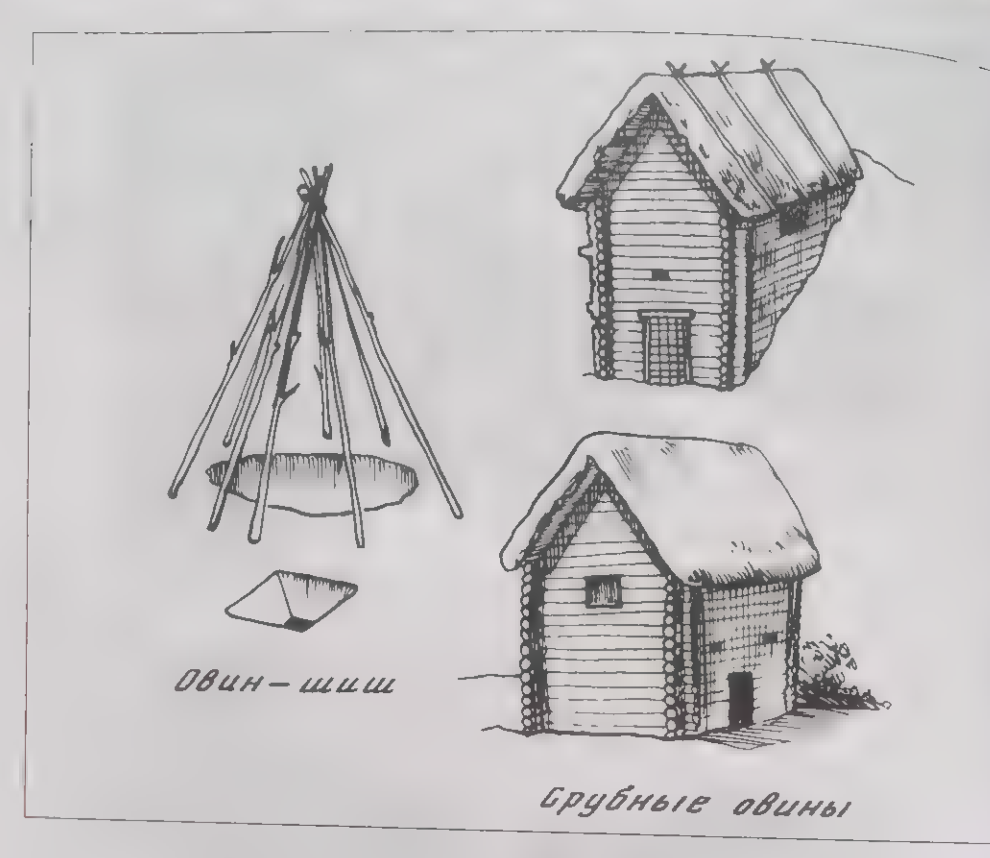


Рис. 43. Разновидности овинов

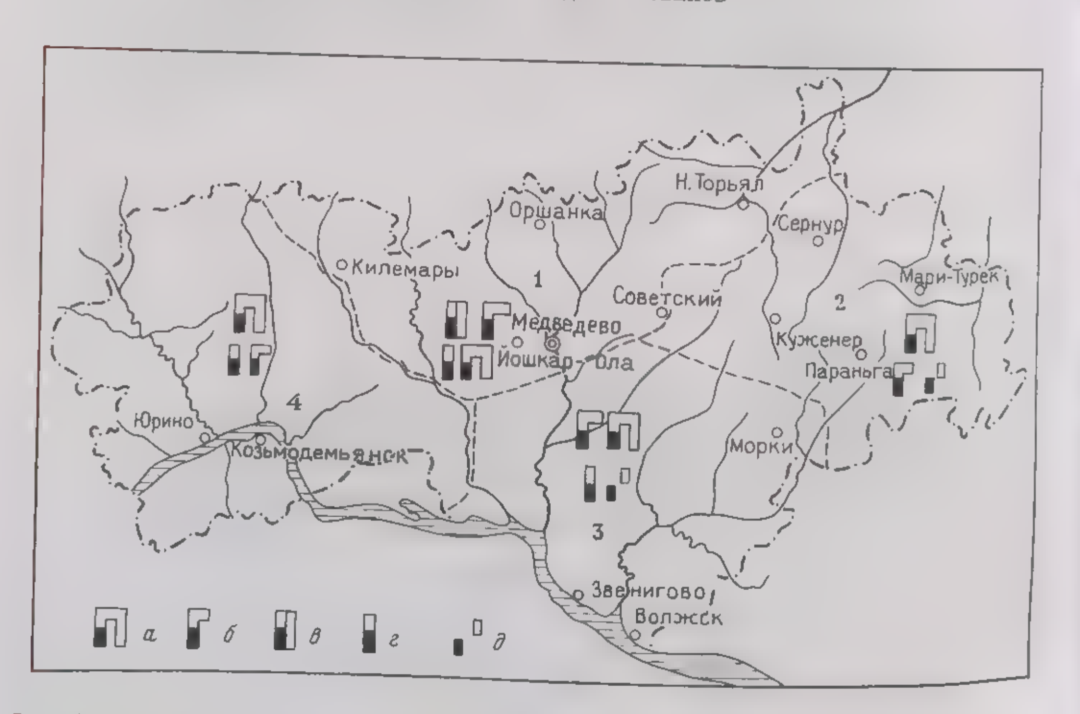


Рис. 44. Типы связи жилых и хозяйственных построек на территории Марийского края: *а* – покоеобразная, *б* – глаголеобразная, *в* – двурядная, *г* – однорядная, *д* – постройки без связи. Зоны: *1* – северная, *2* – восточная, *3* – юго-восточная, *4* – западная

Рис. 45. **Изба и двухэтажный амбар. Горномарийский р-н. 1920-е годы**

В связи с перепланировкой двора более четко обозначилось его деление на переднюю (*ончыл оралте*) и заднюю (*шеҥгел оралте*) половины. В передней размещались жилая изба, амбар и клеть, летняя кухня. Эта чистая половина по традиции представляла зеленую лужайку. На задней половине были хлева, сараи с крытыми и открытыми загонами для скота и сеновалами, иногда с помещениями для транспорта и сельхозорудий (*коретньык, каретньык*). Они отгораживались от чистого двора, на который скот не выпускали. Одним из новшеств этого времени явилось возведение клети с подклетью позади избы и сеней (*вашклат, васка*), что было характерно для русских соседей. Клеть с подклетью, связанная с избой, постепенно заменяла отдельно стоящий традиционный двухэтажный амбар. В подклети не было пола, иногда здесь устраивали погреб. Отдельно стоящие погреба приобретали срубную напогребицу. Уличные ворота строились преимущественно по русскому образцу – на трех–четырех столбах, с двумя полотнищами и с крышей; назывались они *рушла капка*.

На задворках усадьбы заметно увеличились площади под огороды, что объяснялось ростом потребления картофеля и расширением круга огородных культур. Наряду с горными марийцами часть луговых и восточных стали культивировать плодово-ягодные культуры. Традиционные овины с жердевым остовом почти полностью заменялись срубными, они встречались лишь в отдельных деревнях приволжских уездов (в Чебоксарском, Козьмодемьянском), где земельные наделы были меньше. В северных уездах Марийского края и среди восточных марийцев традиционный кудо нередко перемещался со двора на задворки и постепенно начал исчезать.

В послеоктябрьский период с проведением коллективизации крестьянских хозяйств, обобществлением земли, рабочего скота, земледельческих орудий и транспортных средств, передачей их в кооперативно-колхозную собственность, установлением фиксированного минимума приусадебного участка и поголовья продуктивного скота произошло значительное уменьшение площади усадьбы и двора. Число надворных построек резко сократилось, отпала необходимость амбаров для хлеба и конского фуража, конюшен, каретников, длинных сараев и навесов для содержания

Рис. 46. Кудо. Начало XX в.

лошадей, хранения сельхозорудий, телег, саней, сбруи и др. Дворы стали более компактными. Двухэтажные амбары, еще ранее вытесняемые совмещенными с избами клетями с подклетью или одноэтажными клетями, частично сохранились лишь у луговых марийцев северо-восточных районов края и у горных. Зерно, муку и другое продовольствие помимо клети стали хранить в чуланах просторных сеней.

Летние жилища-кухни *кудо* бытуют в основном среди горных марийцев. Функцию летней кухни среди части луговых марийцев выполняют специально отведенные места под сараем или навесом, в просторном предбаннике, где вместо открытого очага складываются печи с плитой. Подобные летние кухни ныне устраивают и представители других народов республики. Баня, обычно возводимая на задворках усадьбы, в последние десятилетия превращается в дворовое строение (ближе к водопроводу и электросети, проведенным по улице). Современная баня строится с топкой по-белому, но некоторые семьи оставляют на задворках и "черную" баню с печью-каменкой. С ростом количества владельцев автомототранспорта необходимой постройкой становится гараж с въездом с улицы.

У марийцев, как и у других народов лесной полосы Восточной Европы, издавна существовало бревенчатое срубное жилище *пӧрт*, получившее развитие из древней

углубленной в землю полуземлянки. Археологические данные позволяют судить о появлении срубных наземных жилищ у древнего финно-угорского населения Поволжья еще в эпоху металла. Во всяком случае, на марийских поселениях середины I – начала II тысячелетия н.э. жилищ-полуземлянок не обнаружено, что дает основание предполагать наличие у марийцев наземных жилищ (*Архипов*, 1962. С. 217; *Старостин*, 1964. С. 168).

Некоторые дореволюционные исследователи считали древним видом марийского жилища легкую срубную постройку "кудо" (*Heikel*, 1988. С. 69 и далее; *Смирнов И.Н.* 1889. С. 71–72; *Харузин*, 1895. С. 38). Хотя в отдельных говорах "кудо" бытует в значении "дом", известно более широкое понятие термина, означающее "хозяйство", "двор". Домов или изб в старину на дворе могло иметься несколько, но постройка кудо, олицетворявшая хозяйство, или двор семьи, была одна Кудо, конструктивно не приспособленное к суровому местному климату, не могло быть постоянным, круглогодичным жилищем, последнее обозначалось словом "пӧрт". Оба эти вида жилых построек со сходными названиями известны и у других финно-угров. У них одновременно существовали летние и зимние жилища (*Козлова*, 1964. С. 53–54; *Сепеев*, 1975. С. 134–135). Последние по мере развития производительных сил, социально-экономических условий и этнокультурных взаимодействий видоизменялись и совершенствовались от полуземлянок к различным типам наземных срубных жилищ. Избы поволжских финно-угров и русских, очевидно, – плод многовекового коллективного творчества. Е.И. Горюнова предполагает, что севернорусский тип жилища сложился под влиянием традиций местных финно-угров (*Горюнова*, 1963. С. 143. Прим. 46). Славяно-русское население, восприняв и усовершенствовав эту исходную форму, в свою очередь обогатило домостроительную практику местных народов. Жилище марийцев во многом заимствовало черты русской избы (*Козлова*, 1964. С. 54).

В XIX–XX в. марийское жилище под влиянием социально-экономических, этнокультурных, демографических и других факторов претерпело различные типологические и конструктивные изменения. Отдельные новации стали появляться уже в первой половине XIX в.: сени (*пӧртончыл*) как часть избы, печь (*коҥга, камака*) с дымоходом, косящатые окна (*окна, тӧрза*), элементы внешнего декора, детали интерьера и др. К концу XIX – началу XX в. сформировались этнические черты марийского жилища, в комплексе которых проявляются традиционные и заимствованные особенности в сочетании с локальными вариантами. С послеоктябрьское время в условиях социалистических преобразований, интеграции и урбанизации народного быта жилище марийцев приобрело многие интернациональные общесоветские формы и элементы, хотя и сохранило отдельные традиционные общие и локальные черты.

Природно-экологические условия (южно-таежная подзона с преобладанием хвойных пород леса, континентальный климат с резким сезонным перепадом температур, значительное количество осадков летом и зимой, преимущественно низменный характер местности с неглубоким уровнем грунтовых вод) способствовали развитию у марийцев утепленного срубного жилища из хвойной древесины на приподнятой подклети с двускатной дощатой крышей. Экономическое состояние семьи сказывалось на качестве строительного материала и размерах жилого дома, особенностях его конструктивных деталей и внутреннего интерьера. Этнокультурные связи заметно расширили типологию и планировку жилищ, разнообразили внешний декор и внутреннюю обстановку. Длительное бытование неразделенных семей, значительный численный состав марийской семьи обусловили бытование наряду с одной–двумя избами дополнительных летних жилых помещений: верхних этажей двухэтажного амбара (у состоятельных семей их имелось несколько для каждой супружеской пары) и клети с подклетью, чулана, отгороженного в сенях. При их наличии было возможно длительное бытование у марийцев однокамерной избы (*Сепеев*, 1989. С. 78–79).

Рис. 47. Старая изба. Начало XX в.
(Из фотоальбома "Iso Karhu". Lahti, 1980)

Рис. 48. Трехраздельное жилище (изба + сени + изба). 1960-е годы

До середины XIX в. основными типами жилища марийцев являлись двухраздельный "изба + сени" (*пӧрт-пӧртончыл*) и трехраздельный "изба + сени + изба" (*вашпӧрт*). К ним позднее прибавился трехраздельный тип "изба + сени + клеть", характерный для русского населения. Последний тип жилища к концу XIX – началу XX в. стал преобладающим на севере и западе Марийского края и в местах чересполосного проживания марийцев и русских (Ветлужский, Козьмодемьянский, Яранский, Уржумский, Елабужский, Сарапульский, Красноуфимский уезды). В это же время в районах русско-марийского соседства появляются дома-пятистенки (*кудыгылан пӧрт*) и избы с прирубом. Обычно они, как и у русских, ставились на улицу боковыми стенами, к ним пристраивались широкие сени с чуланом. Крылись они четырехскатной крышей, в отличие от традиционной двускатной. Тип "изба + сени + + изба", количественно уменьшаясь, сохранялся в массивах сплошного марийского населения. Так, на территории Марийского края он чаще встречался в волостях Царевококшайского и Уржумского уездов. Здесь же появился своеобразный вариант марийского пятистенка "изба + изба + сени", который покрывался двухскатной крышей и ставился торцовой стеной к улице. Очевидно, он генетически связан с традиционным типом "изба + сени + изба", превратившись в разновидность с совмещенными избами и перенесенными назад сенями. Заметно уменьшилось количество двухраздельных жилищ "изба + сени".

Однообразный в прошлом интерьер марийской избы в течение второй половины XIX – начала XX в. постепенно изменялся и обновлялся. Глинобитная печь сменилась русской печью из кирпича с дымоходом. Котел (*под, пад*) устанавливался над закрытым очагом (*возак*) сбоку шестка, как у татар, но в отличие от них он не вмазывался и по необходимости снимался. Разнообразилась мебель: к традиционным лавкам (*олымбал, олманга*), скамьям (*теҥгыл*), перекладинам (*кашта*), полкам (*оҥавал, шорлык*) добавились табуретки, стулья, шкафы-буфеты, кровати. Важной деталью интерьера стали русские полати – спальное место детей и подростков. Распространенные в прошлом широкие татарские нары (*кугу олымбал*) постепенно исчезли, изредка встречаясь у восточных марийцев. Светцы (*изике, ичык*) с лучиной сменились керосиновыми лампами. На столе наряду с традиционными хлебницей (*киндерке*) и сосудом для пива или кваса (*корага, шоваш*) стоял самовар. Между окнами передней и боковой стен в "красном углу" над иконами вешались традиционные вышитые полотенца (*солык*). К концу XIX в. в интерьере изб состоятельных семей появились настенные часы и зеркала, картинки, оконные и дверные занавески, комнатные цветы и др.

Не отличались разнообразием и типы планировки марийского жилища. Абсолютно преобладающим был северносреднерусский тип: печь в углу у входа с ориентировкой к передней фасадной стене, по диагонали от нее "красный угол" с божницей и столом. Такая планировка доминировала во всех ареалах расселения марийцев. Среди горных марийцев встречался своеобразный вариант восточного подтипа южнорусской планировки. В горно-марийской избе печь, обращенная устьем к задней стене (к входной двери), ставилась не в противоположном от входа углу, а на примерно равном расстоянии от передней и задней стен, примыкая к глухой.

Марийская изба в прошлом была однокамерной, без выделения кухни в отдельную комнату. Разделение избы кухонной перегородкой получило распространение к концу XIX – началу XX в. в основном среди горных марийцев. Это объясняется более ранним расселением русских на западной окраине края и более тесными связями горных марийцев с русскими. Конструктивные изменения и новации в марийских избах выражались в пристраивании крыльца (*тӱжвал пӧртончыл, кырлеч*), замене самцового перекрытия крыши (*марла леведыш*) на стропильное с оформлением и отделкой фронтона и карниза, устройство наличников окон, реже ставен.

Значительно расширились возможности внешнего декора марийского жилища. К традиционным скульптурным резным изображениям в виде птицы и головы коня

на охлупне самцовой крыши, на шесте возле избы или ворот добавились различные виды плоскостной резьбы. Ранний вид резьбы – выемчатый или долбленый – использовался марийцами тогда, когда они украшали солярным орнаментом старинные деревянные замки на дверях "кудо" и амбаров, столбы ворот. Этот вид резьбы был перенесен также на доски наличника и фронтона. Наряду с солярным использовались мотивы геометрического и растительного орнамента, изображаемые трехгранными и ногтевидными выемками. В приволжских марийских селениях карнизы изредка украшали русской рельефной резьбой (так называемой поволжской корабельной или судовой резью). Но наиболее широкое распространение среди марийцев получила русская прорезно-пропильная резьба, более легкая и доступная для исполнения. Наряду с русскими орнаментальными узорами вырезались и традиционные мотивы. По соседству с татарами иногда использовались формы их декора – резные накладки, оформление над слуховым окном фронтона так называемого сияния (веерообразно прибитые планки), окраска резных деталей наличника и фронтона и др.

Значительные типологические и конструктивные изменения марийского жилища, распространение новаций в интерьере и внешнем декоре определялись помимо прочих факторов еще и тем, что домостроительная практика марийцев складывалась при непосредственном участии русских плотников, столяров и резчиков, особенно в местах чересполосного расселения.

Наиболее динамичные изменения в характере жилища произошли в послеоктябрьский период (*Сепеев*, 1989. С. 83–89; 1971. С. 190–200, 209–212; *Козлов, Сепеев*, 1986. С. 71–78; *Соловьева*, 1986. С. 55–95). В 1920–1940-е годы началось обновление жилищ, особенно в связи с возникновением новых сельских, лесных, пристанционных поселений, ростом поселений административного значения. Наряду с индивидуальным создается жилье общественного фонда, появляются различные типы домов в несколько квартир. В марийских селах и деревнях почти исчезает тип "изба + сени + изба". Изредка появляются дома из нетрадиционных материалов – бутового камня, кирпича. Заметно обновился интерьер за счет нетрадиционной мебели,

Рис. 49. Дом с крытым двором. Кировская обл., Пижанский р-н, д. Малое Безруково

Рис. 50–51. Образцы резьбы по дереву на столбах ворот

предметов культурно-бытового обихода. Начали оклеивать стены, красить полы, оконные рамы, развешивать ковры, репродукции с картин, фотографии в рамках. В некоторых селениях в избы пришел электрический свет и радио.

В наружном декоре расширились способы украшения и мотивы орнамента. В лесных районах появились простая и декоративная обшивка домов, особенно фасада. По соседству с русскими марийцы стали украшать дома архитектурными деталями (крыльцо, мезонины и балконы с решеткой). По соседству с татарами вошло в обычай окрашивание наличников и деталей фронтона. Получает распространение пропильно-накладная резьба. Среди орнаментальных мотивов появились узоры с советской символикой. В 1950–1960-е годы эти нововведения получают заметное распространение. В связи с укреплением материальной базы сельского строительства стали вводиться типовые дома и постройки. На центральных усадьбах колхозов и совхозов строились многоквартирные дома из кирпича. Повсеместно появились и индивидуальные кирпичные дома сельчан, а также нетрадиционная кровля (рубероид, шифер, жесть). При преобладании прежних типов жилища начала меняться его планировка.

Повсеместно доминирующей в марийских домах оставалась северносреднерусская планировка. В жилищах горных марийцев сохранился местный вариант южнорусской планировки, который переняли и приволжские луговые марийцы. В новых индивидуальных домах появилась современная планировка с печью ближе к середине избы, ориентированной устьем к так называемой глухой стене, в которой прорубалось окно. Новшеством стали дома с верандами. В эти годы осуществлены сплошная радиофикация и электрификация населенных пунктов республики, что способствовало распространению электробытовых приборов. Совершенствовался интерьер за счет массовой оклейки, побелки, покраски стен, пола, потолка, перегородок, распространения фабрично-заводской мебели, предметов культурно-бытового обихода и декоративного убранства. Наружный декор разнообразился распространением обшивки стен и полихромной раскраской наличников и фронтона. В южных районах республики появляется украшение фронтона ложной решеткой, его нижние углы закруглялись, что напоминает декор татарского и чувашского жилища. Дома

Рис. 52. Современный дом. 1980-е годы

Рис. 53. Улица в с. Помары. 1970-е годы

Рис. 54. Орнаментация современного дома. 1980-е годы

Рис. 55. Современный орнамент на воротах. 1980-е годы

горных марийцев нередко украшаются сложной поволжской городской резьбой по образцам Козьмодемьянска, Васильсурска и др.

В 1970–1980-е годы наблюдался дальнейший подъем жилищного строительства на селе. Жилье возводилось силами государства, колхозов и совхозов, шефствовавших предприятий и организаций, индивидуальных застройщиков. Еще более разнообразились типы и планировка жилищ. Прежние типы "изба + сени", "изба + сени + клеть", разновидности пятистенок значительно пополнились за счет нескольких типов многоквартирных домов, а также городских многоэтажек (преимущественно в два–три этажа) и домов усадебного типа, разработанных местными проектными институтами. Стали возводиться дома из нетрадиционных стройматериалов: кирпича, шлакобетона, арболита, блоков и панелей, получает распространение городская планировка. В домах общественного фонда в различной степени вводятся коммунальные услуги. В эти десятилетия началась газификация сел и деревень. В индивидуальных домах четче проявилась функциональная дифференциация их частей. Преобладали избы из двух–трех комнат. Продолжают функционировать летние жилые помещения (чулан, клеть, веранда). Распространяется обычай возводить вторую, малую, избу (*изи пӧрт*), в которой проживают молодожены, старики или взрослые дети, не вступившие в брак, размещаются гости.

Интерьер современного марийского жилища определяют городские стандартизированные формы мебели, предметы культурно-бытового обихода и декоративного убранства. Формы наружного декора, появившиеся ранее, приобретают массовое явление (обшивка, раскраска, отделка архитектурными деталями). Нередко окрашиваются забор, ворота и палисадник перед домом. Преобладает пропильно-накладная резьба. Среди разнообразных привычных орнаментальных узоров встречаются мотивы, напоминающие марийскую вышивку. Новация в декоре - украшение кирпичных домов: узорная кладка в виде орнамента красными кирпичами на белом фоне из силикатных кирпичей. Встречается также роспись по сухой штукатурке, которой украшаются края оконных проемов, имитируя резной наличник.

В условиях современного кризиса развитие инфраструктуры села осуществляется в значительно меньших размерах. Государство совместно с сельхозпредприятиями и фермерскими объединениями и хозяйствами ведет производственное и дорожное строительство, возводит школы, медучреждения и другие объекты соцкультбыта, расширяет газификацию сел и деревень. Индивидуальные жилые дома на селе строятся главным образом самими сельчанами, хотя и медленными темпами. В них заметно увеличивается количество двухэтажных домов. Наиболее предприимчивые фермерские коллективы и семьи восстанавливают старые или возводят новые производственные постройки и жилые дома по различным нетрадиционным проектам. В исчезающих селениях застраиваются городские переселенцы и дачники.

ПИЩА И УТВАРЬ

Основу традиционной марийской пищи издавна составляла продукция земледелия и животноводства, немалое место занимал в ней и древний пласт, представленный продуктами охоты, рыболовства и собирательства. В марийской пище выявляются общие и сходные с кухней народов Поволжья и Урала черты, однако она имеет определенную специфику в составе потребляемых продуктов, в способах приготовления и наборе блюд (см. подробно: *Крюкова*, 1956. С. 89–105; *Козлова*, 1978. Гл. 4; *Сепеев*, 1981. С. 100–121; 1975. С. 210–235; *Юадаров*, 1995; *Семенов*, 1893 и др.).

Продукты земледелия: мука (*ложаш, лашаш*) и крупа (*шӱраш, шӹрӓш*) являлись важнейшими компонентами для приготовления пищи. Хлеб (*кинде, сыкыр*) считался главным продуктом повседневного питания (*тӱҥ кочкыш*), непочатый каравай хлеба (*тичмаш кинде*) – важнейший атрибут празднично-обрядового стола, молений и жертвоприношений. Поскольку озимую рожь марийцы стали культиви-

ровать не ранее XVI–XVII в., в прошлом пекли пресный (*шергинде, ширгинды*) хлеб из яровой муки (овсяной, ячменной, полбенной и др.). Он представлял собой круглую плоскую лепешку размером с каравай, выпекаемую на поду печи, а в прошлом на углях и золе очага. Его употребляли повседневно, брали на период долгих отлучек (лесные работы, охота, извоз и др.). Долгое время "шергинде" считался празднично-обрядовым блюдом и ритуальным хлебом во время молений. На жертвенной лепешке делались углубления щепотью из трех пальцев или с помощью особой палочки. В ходе моления эти знаки вырезались кончиком ножа и сжигались в огне как жертва богам.

Самый распространенный хлеб – каравай, выпекаемый из кислого ржаного теста на поду печи. Из этого же теста иногда пекли лепешки в сковороде на углях перед огнем. Из жидкого теста готовили *оварчык, аварцы*, а из замешанного крутого – *салмагинде, селмäгинды*. Обычно эти лепешки пекли к завтраку или в качестве гостинца. Празднично-обрядовыми лакомствами считались пресные печеные булочки-колобки (*эгерче, эгерцы*) из просеянной овсяной, ячменной, полбенной или пшеничной муки на молоке или сливках или такие же отваренные в котле (*подкинде*). Наиболее распространенное празднично-обрядовое кушанье – блины (*мелна, мелла, мелена*) или оладьи (*изи мелна*). Тесто замешивали из яровой муки, пекли на сковородах на поду топящейся печи. Самыми любимыми прежде были овсяные блины (*шўльö мелна*). Горка блинов, смазанных маслом, – одно из обязательных блюд на праздничном столе, во время молений, свадебных и поминальных обрядов. На второй день свадьбы невеста по обычаю пекла блины (*оръен мелна, арвäтӹ меленä*), замешанные на муке из родительского дома, для угощения участников обряда и гостей. Оладьи клали с покойником в гроб в качестве подарка умершим родственникам.

Оригинальное блюдо марийской кухни – слоеные блины *коман мелна* – одно из престижных праздничных кушаний марийцев. Традиционно они состояли из трех слоев: нижний – сочень из тонко раскатанного пресного ржаного теста, средний – кислое тесно из яровой муки, верхний – кашица из предварительно замоченной на молоке или сливках крупы, иногда с добавлением сырых яиц. Пекли вначале сочень, затем последовательно добавляя к нему средний и верхний слои. Нередко пекли сочень с тестом, тесто с кашицей и сочень с кашицей. Из них наиболее популярны были с кашицей из конопляного семени (*нöшмö мелна*). Позже более популярным стал сочень с толченым картофелем (*пареҥге мелна, тури меленä*), иногда перемешанным с конопляным семенем. Восточные марийцы переняли от тюркских соседей *кыстыви* – перегнутый пополам сочень с начинкой внутри или два сочня с начинкой между ними. Из хлебного теста пекли также ватрушки (*перемеч, туаткал, шаньга*) с начинкой из творога, конопляного семени, картофельного пюре и ягод. Делали ватрушки и из пресного сочня (*шергом перемеч*).

В качестве повседневного, празднично-обрядового лакомого кушанья служили пироги (*когыль, кагыль*), разнообразные по способам приготовления и начинке. Характерной была начинка пирогов из нескольких компонентов. Крупные пироги делались из кислого теста при выпечке хлеба. Повседневные пеклись с начинкой из овощей с крупой, праздничные – с добавлением мяса, птицы или субпродуктов (печень, сердце, почки и др.), для семейных и общественных молений – из мяса и птицы, для похоронно-поминальных обрядов – из рыбы. К начинке добавляли также репчатый или зеленый лук, крупу, позднее картофель. Нередко пекли пироги с начинкой из ягод, грибов, дичи и других даров леса. На выходные дни и праздники пекли пирожки из пресного теста, с самой разнообразной начинкой.

Среди горных и ветлужских марийцев в качестве праздничного кушанья известен круглый пирог – *кыравец* – с начинкой из мяса, заимствованный от местных русских, у которых он назывался "караваец". Марийский пирог отличался разнообразием начинки. Марийцы, живущие в соседстве с татарами, пекли пирог *пальыш* с начинкой из мяса и сала с крупой. Одно из старинных традиционных кушаний наро-

да – пирожки-вареники (*подкогыль, падкагыль*) из пресного теста, с начинкой и творога (позднее в смеси с толченым картофелем и зеленым луком), мяса, субпродуктов или дичи. Их обычно готовили на выходные и праздничные дни, отваривали в котле в подсоленном бульоне с добавлением жира. Творожные вареники ели окунная в топленое масло. Праздничным лакомством были вареные в масле клецки в виде мелких колобков или лепешек (*ӱяча*) из сдобного ярового теста (кислого или пресного) с добавлением сырых яиц. Позднее марийцы стали печь изделия типа баранок (*калаче, клендыр*) и пряников (*мӱгинде*), добавляя в тесто мед (*мӱй*).

К числу традиционных повседневных блюд относились каши – густые из крупы (*пучымыш*), жидкие из муки (*немыр*). В будни кашу варили на воде или молоке в время праздников и при исполнении обрядов – в мясном бульоне, с добавлением кусочков мяса и жира. Ритуальную кашу варили во время языческих молений (*немырвот*), в случае засухи (*йӱр пучымыш*), на праздник нового урожая (*у пучымыш*). Для каши использовали крупу всех зерновых культур, реже муку. Наиболее предпочтительными считались овсяная, пшенная, полбенная, пшеничная, позднее гречневая, а также картофельная с добавлением муки. Подобно русским марийцы варили также кисели (*кышал*) из овсяного ситева и гороховой муки.

Одним из традиционных блюд марийцев было толокно (*пушто*), которое варили из смолотого солода (*полто*). В летнее время популярна была болтушка (*лапаш*) из толокна, овсяной, ячменной, пшеничной муки на простокваше или пахте. Издревле готовились кушанья из конопляного семени. Конопляным маслом (*нӧшмӱй*) сдабривали пищу. Толченое семя шло в начинку пирогов и ватрушек, из него варили суп и кисель. Лакомством считались колобочки из толченых в ступе семян с хлебным мякишем (*нӧшмӧ кинде*). Во время праздников и посиделок молодежь грызла поджаренные семена конопли, как позже подсолнечные.

Из продуктов земледелия и огородничества марийцы готовили различные первые блюда. Суп (*шӱр, лем, штей*) – ежедневное блюдо, которое варили в котле обычно на обед, а в страдное время – на ужин. Традиционным является суп с клецками (*лашка, лашка шӱр*) из пресного (*шере лашка*) и кислого (*шушо лашка*) теста. Клецки отваривали в бульоне, заправляя жиром, овощами, горохом, картофелем, грибами, мясом и др. Супы различались по основному компоненту. Выделялись мясной (*шыл шӱр*), рыбный (*кол шӱр*), овощной (*ковыштан шӱр*), из семян конопли (*нӧшмӧ шур*), грибной (*понго шӱр*), гороховый (*пурса шӱр*) и другие супы. Во все эти горячие блюда добавлялась крупа. Известны также холодные летние супы типа окрошки – из зеленого лука и овощей на воде, простокваше и пахте.

Овощи употреблялись в сыром виде или же в качестве начинок и приправ. Репу, брюкву, морковь, свеклу парили в печи, а также сушили для изготовления напитков. Капусту и огурцы на зиму солили в бочках, хранили в погребе.

Важное место в питании марийцев занимала продукция животноводства: мясо (*шыл, пызе, пай, йӧр*), молоко (*шӧр, шӱжӧр, шышер*) и продукты его переработки – творог (*торык, тарык*), масло (*ӱй*), домашняя птица и яйца кур (*муно, мыны, чымыне*). Мясо в летний сезон в пищу употреблялось мало, в основном во время праздников и молений с жертвоприношением. Чаще питались им в осенне-зимнее время. Наиболее употребительны были говядина, баранина, мясо кур, уток и гусей. Конина признавалась марийцами наилучшей жертвой богам и лакомой пищей. Язычники и часть двоеверцев, считавшие свиней и коз "неугодной богам скотиной", не держали их и не употребляли в пищу. Немногочисленные приверженцы секты "Кугу сорта" отказывались от куриного мяса. Мясо употребляли в пищу, используя как приправу в кашах, начинку в пирогах. Отварное в супах мясо подавали в качестве второго блюда. Позднее под влиянием русской кухни мясо стали тушить и жарить с картофелем и овощами.

Одно из традиционных блюд марийцев – *сокта, шокта*. Это своеобразный вид колбасы с оболочкой из кишок, начиненной крупой, мелкорубленым мясом и жиром, которой лакомились при забое скота, а также запасались на зиму. Ее отвари-

вали в бульоне, подавали в качестве второго блюда. Позже "шокта" стали поджаривать на сковороде. Живущие в соседстве с чувашами марийцы набивали мясом сычуг и запекали в печи, засушивали для длительного хранения. Восточные и часть луговых марийцев под влиянием татарской кухни научились заготавливать колбасу из солонины (*каж, орлай*), заправленной в конские кишки. Солонину хранили и в погребах. Головы и ноги забитого скота язычники-марийцы сохраняли до весны для ритуального употребления в день поминовения умерших в предпасхальную неделю. Крещеные марийцы по примеру русских готовили из них студень. Марийцы не пренебрегали и кровью (*вӱр*) домашних животных. При забое скота ее сцеживали в чашу с крупой; смешав эту массу с мукой и сырыми яйцами, готовили биточки (*вӱр чунга*) и кровяную колбасу (*вӱр сокта*). Их ели, отваривая в супах. Кровь домашних животных и птицы добавляли в тесто для изготовления свадебных клецек *лашка*.

Широко употреблялись в пищу молоко и молочная продукция. Свежее молоко шло в основном на детское питание и молочные супы с клецками (*шӧран лашка*) и овощные (*ковыштан шӱр*) с добавлением крупы, сырых яиц, позже картофеля. Молоко употреблялось в пищу обычно в переработанном виде. Повседневной едой являлась простокваша из цельного и кипяченого молока (*тувыртыш, малтыме торык, амалтымы тарык*). Кипяченое квашеное молоко с неснятыми сливками (*шӧрвал, шӧрвалан шӧр*) считалось праздничным блюдом. Из снятых сливок и сметаны сбивали масло, из простокваши отжимали творог. Он использовался для начинки традиционных пирожков-вареников и ватрушек. Сырники (*туара, тара*) в виде круглых булочек из подсоленного творога с добавлением сырых яиц и топленого масла, недолго выдержанные в печи, являлись необходимым блюдом в праздники, обязательным во время молений и семейных обрядов. "Туара" клали поверх каравая хлеба и горки блинов на празднично-обрядовом столе. На зиму заготавливали большое количество сушеных сырников. Их хранили плотно уложенными боком в плошках, залитыми топленым маслом (*ӱян туара*). Восточные марийцы, как башкиры и татары, делали сушеные сырники, полученные из кипяченого квашеного молока или пахты (*курт*).

Сливочное масло (*шӱшмӱй*) обычно использовали для приправы первых и вторых блюд, в качестве отдельного блюда ставили на празднично-обрядовый стол летом в чашке с холодной водой. Так, после обмена кольцами на свадьбе хлебом и маслом угощали жениха и невесту. Топленым маслом (*пелтыме ӱй*) смазывали печеные изделия, сдабривали другие повседневные и празднично-обрядовые блюда.

Яйца кур широко использовали для сдабривания теста, бульонов, молочных супов, других кушаний. Повседневным кушаньем были яйца, сваренные в котле или в самоваре вкрутую или всмятку, яичница-селянка (*муно тувыртыш, пулашка муно, мыны плошка*) – взбитые яйца с молоком и картофелем, иногда с зеленым луком, – сваренная в духовой печи. Обрядовым блюдом считалась яичница-запеканка (*салма муно, муно оварчык, мыны жаркой*) – взбитые на масле яйца, испеченные на сковороде в духовой печи. Запеканка и вареные яйца готовились как обрядовые кушанья во время весенне-летних календарных праздств, свадебной и поминальной обрядности. Так, в праздник *Агавайрем* (праздник пашни) эти блюда доставлялись на моление в числе других ритуальных блюд. Яйца использовались также для игр и награждения участников состязаний по бегу и конным скачкам, проводившимся после моления. Несколько яиц домохозяева бросали в поле вместе с зерном во время ритуального обряда *урлык лукмаш* (вывоз семян) перед началом сева яровых. Вареные яйца клали в гроб покойнику. Запеканку готовили на поминальный стол. Крещеные марийцы по христианскому обычаю красили яйца на Пасху.

Продукция непроизводственных отраслей хозяйства (охоты, рыболовства, пчеловодства, собирательства), длительное время сохранявшихся в быту марийцев, занимала, как и у других финно-угров, заметное место в их питании. Натуральные продукты природы, дары леса, рек, озер и болот широко используются в марийской

кулинарии, входят в число необходимых компонентов при приготовлении разных традиционных блюд.

Значительную часть в рационе питания марийцев в прошлом занимала дичь. Из диких животных они употребляли в пищу мясо лося, медведя, зайца, белки, из птиц – уток, глухарей, тетеревов, куропаток, рябчиков и др. Большинство марийцев считали грехом преследование и употребление в пищу лебедей и диких гусей, называя их "божьими птицами" (*юмын кайык, йымын кек*). Дичь обычно отваривали в супах с крупой и овощами. Мясо животных варили в котле крупными кусками, а белку и птицу после разделки – целыми тушками. Рубленое мясо шло в начинку пирогов. Из рубленой зайчатины, смешанной с крупой, мукой и сырыми яйцами, делали биточки (*меран чунга*). Мелкую дичь (заяц, белка) и птицу в XIX в. стали тушить в печи с овощами и картофелем. Охотники, долгое время промышлявшие в лесу, покрывали птицу слоем глины и пекли ее в костре. По готовности вместе с глиной с птицы снимались перья и пух. Мелкую дичь и птицу ели во время жертвоприношений низшим божествам. Мясо крупных животных хранили в соленом виде, мелкую дичь – в засушенном.

Традиционно любимой пищей марийцев была рыба (*кол*), употреблявшаяся в вареном, соленом, сушеном и вяленом виде. Она широко использовалась для приготовления повседневных и празднично-обрядовых блюд. Обязательными они считались в похоронно-поминальных обрядах. Наиболее распространенными являлись рыбные суп-уха и пироги. У горных и ветлужских марийцев популярностью пользовалось блюдо под названием "кол плошка": разделанную рыбу тушками или кусками укладывали в глиняную плошку, заливали водой или молоком с взбитыми яйцами и ставили в духовую печь. Позже среди марийцев распространилось поджаривание рыбы на сковороде с яйцами и картофелем. Среди рыбаков известны старинные способы употребления рыбы. В прошлом ее нанизывали на прутьях с развилками и запекали в костре. Мелкую рыбу сушили и мололи ручной мельницей: эту муку использовали для приправы супов и начинки пирогов.

Дикорастущие травы, ягоды и плоды употреблялись в пищу свежими и вареными, их запасали и хранили в сушеном и моченом виде. Из свежих ягод земляники, малины, черники делали холодный суп-похлебку на молоке. Эти ягоды и смородину, калину, рябину брали в качестве начинки лакомых пирогов и ватрушек, иногда с добавлением меда, позднее сахара. Зимой их использовали в сушеном виде для начинки и заварки чая. Рябину и калину на зиму хранили на сеновале, бруснику и клюкву мочили в бочонках. Летом в качестве приправы для супа брали борщевик, щавель, крапиву, дикий чеснок и др. Последний был и компонентом начинки пирогов. Грибы (понго, понгы) летом употребляли свежие, зимой сушеные и соленые. Свежие и сушеные грибы шли для варки супа, начинки пирогов. Пластинчатые грибы (грузди, рыжики) солили, губчатые – сушили. Жаренье грибов вошло в быт марийцев поздно, очевидно, под влиянием русской кухни. Обычно жарили грибы на сковороде с добавлением картофеля и лука.

Мед (*мӱй*) марийцы считали одним из самых чистых продуктов питания и относились к нему с особой почтительностью и уважением. Его ели с хлебом, пили с чаем, ставили в отдельной посуде на празднично-обрядовый стол. Каждый пчеловод обычно приглашал на угощение первым медом сезона ближайших родственников и соседей. Мед добавляли для сладости в начинку пирогов из ягод и плодов, в тесто для выпечки домашних пряников (*мӱгинде*).

В традиционный набор употребляемых напитков входили безалкогольные и алкогольные. Они различаются по своему происхождению – натуральные (родниковая и колодезная вода, березовый и кленовый сок) и приготовленные из растительных и животных продуктов. Употреблялись они повседневно или сезонно, в праздники, для ритуально-обрядовых целей и в качестве лечебно-оздоровительных средств. Из повседневных напитков, кроме натуральных, употреблялись простокваша и кипяченое квашеное молоко, разбавленное водой (*тувыртыш, торык, йыра*).

пахта (*ӧран, орен, иыра*), квас из солода (*шово, шопо, шапы*), овощные напитки из редьки, репы, брюквы, свеклы (*ушменвуд*), подслащенная медом вода (*мувуд, шеревуд*). Популярны были отвары из трав (кипрея, мяты, медуницы), листьев и ягод смородины, малины, брусники и др. Многие из них применялись при заварке чая и в лечебно-оздоровительных целях, принимались после бани, во время полевых работ в страду. Фабричный чай основная масса марийцев стала потреблять сравнительно поздно, и он постепенно распространился в течение второй половины XIX в. вместе с самоваром. Но чаи из трав, сушеных ягод и овощей (свекла, морковь) не исчез из употребления. Без чая с самоваром не обходился повседневный и праздничный стол, он нередко считался первым угощением гостей. Чай подавали к блинам, ватрушкам, пирогам. Пили его с медом, позже с сахаром, разбавляли молоком. Чаи, как и ряд кисломолочных напитков, получил распространение у марийцев через тюркских соседей.

Древний слабоалкогольный напиток марийцев – хлебное хмельное пиво (*пура, сыра*). Оно употреблялось в качестве празднично-обрядового напитка, допускалось на молениях. Пиво на праздники и свадьбу в значительном количестве варили из ячменного, овсяного и ржаного солода (*полто, салат*) и хмеля. При традиционном способе приготовления пива солод и хмель варили в отдельных котлах над очагом "кудо" в родниковой воде.

Пиво подавали на стол в деревянных или берестяных сосудах (*кӧрага, туйыс*), разливали ковшом с резной ручкой (*шушлык, шушкыч*) и подавали в деревянных кружках (пура корка). К алкогольным напиткам марийцев относилась медовуха (*пӱро, пуйыр, шорва*), известная многим народам лесной полосы. Для ее приготовления сотовый или очищенный мед заливали кипяченой или холодной родниковой водой и ставили на непродолжительную или длительную выдержку. Сосуды с напитком хранили открыто или закапывали в землю. Медовые напитки употреблялись во время празднеств и семейных обрядов.

После присоединения Марийского края к Русскому государству и с распространением христианства в быт марийцев начали входить покупные крепкие напитки. Постепенно во время православных праздников и семейных обрядов крещения марийцы стали употреблять водку (*ош арака*) и вина (*йошкар арака*). К концу XIX в. получило распространение самогоноварение. Марийский краевед Т. Семенов отмечал, что «черемисы, живущие по соседству с вотяками, подражают им в выкуривании домашней самодельной водки – "кумышки"». Самогон (*кумышка арака, шолтымо арака*) получали путем перегонки барды из зерна.

Марийцы издавна пользовались металлической, глиняной и деревянной посудой. По археологическим данным, у марийцев в конце I – начале II тысячелетия н.э. известны железные и медные котлы, деревянные и металлические чаши, керамическая посуда разных форм. В литературе отмечается разнообразие посуды и утвари для сбора и хранения продуктов, приготовления и приема пищи и напитков. Для варки горячих блюд использовали котлы, с появлением духовой печи – горшки: глиняные (*шун кӧршӧк*) и чугунные (*чойн кӧршӧк*). Крупные многоведерные котлы брали для варки пива и медовухи в летней кухне, мяса жертвенных животных и птиц, обрядовой каши в священной роще. Пищу принимали в общей для семьи большой деревянной чаше (*кӱмыж, цäшкä*) или небольших чашках (терке) деревянными ложками (*совла, савала, пане*). Разливали ее половником (*марла совла*).

Для приготовления хлеба и других печений муку просеивали решетом (*шокте, шакте*) в начевки (*тагына, тäгäнä*). Тесто ставили в долбленой квашне (*руашвочко, куашна*), формовали в чашках (*киндерке*). Хлеб сажали в печь особой лопатой (*кинде кольмо*). Блины пекли на сковородах (*салма, селмä*). Очевидно, в более раннее время вместо сковороды использовали каменные чаши-плиты, на которых на углях очага пекли хлеб, лепешки и блины. Не случайно в основе слов *кӱмыж* (чаша) и *кӱэшташ* (испечь) отчетливо выделяется корень *кӱ* (камень).

Рис. 56. Бурак (*шоваш*) и ковш (*шушкыч*) для пива

Разнообразной была у марийцев и другая деревянная посуда и утварь. Это долбленая цилиндрическая посуда с вставным дном, иногда с крышкой (*ленеж, калнык*) – разных размеров емкости для хранения крупы, масла, творога, меда, сушеных продуктов; более высокий сосуд для сбивания масла (*ӧранвочко, оренвачкы*) и палка с круглым или крестообразным нижним концом. Клепаные бочки, бочонки, кадки (*печке, пецкä, вочко*) использовались для засолки и хранения овощей и грибов, мочения клюквы, брусники, яблок, хранения пива и медовщины. Широко были распространены шитые и плетеные емкости из бересты, лыка, луба, дранки и прутьев: берестяные бураки (*туйыс, пурак*), лубяные или плетеные из бересты и лыка кузова (*курыш, кырыш, пешӹр*), плетеные из прута корзины (*воштыр комдо*), гнутые из тонкой осиновой дранки лукошки (*шопке комдо*).

При изготовлении пива использовали крупные котел и горшок, который закатывали в печь деревянным ухватом на колесиках (*пура орва*), ковш с длинной ручкой (*алдыр*) для размешивания сусла и разлива из котла в корыто с фильтром (*пуравол*) и из ведра в бочки и бочонки (*пуравочко*). На стол пиво ставилось в долбленых или клепаных сосудах (*кӧрага, жван*), берестяных бураках (*туйыс*), разливали его ковшом с резной ручкой (*шушлык, шушкыч*) в пивные кружки (*пура корка*).

Для переработки продуктов земледелия и огородничества использовались ручные мельницы (*кид вакш*) с каменными или дубовыми жерновами, ступы (*шуар, шуэр*) с пестами (*шуарвондо, шуэрванды*), корытца (*изи вол*) с топориком (*изи товар*) или толкушкой (*ӱш*). Для варки и приема пищи и напитков широко употребляли глиняную посуду: горшки (*шун кӧршӧк*), чашки и плошки (шункӱмыж, *шунплошка*), кружки (*шункорка*) и др. Металлическая утварь и посуда в прошлом использовались марийцами ограниченно.

В период капитализма в быту марийцев постепенно стал расширяться набор посуды и утвари фабрично-заводского производства: металлической (кастрюли, кружки, чашки, ложки, самовары и др.), стеклянной (бутылки, стаканы), фарфоровой (чашки, блюдца, тарелки, чайники). Вначале новшества появлялись в зажиточных семьях, среди жителей пригородных селений, связанных с рынком промышленных товаров, постепенно распространяясь, хотя и не в широком наборе, на периферию и среди других социальных слоев населения.

Несмотря на разнообразный характер пищи, в марийских семьях в зависимости от природной среды, характера расселения, экономических и этнических связей, конфессиональной принадлежности, социально-имущественного положения питались весьма неодинаково. В уездах со сравнительно большими земельными наделами перебои в обеспечении хлебом и мясо-молочной продукцией встречались редко. В лесных районах главным образом питались дичью и другими дарами леса. Горные марийцы потребляли больше фруктов. Пригородные селения имели возможность обменивать свою продукцию на иные необходимые продукты питания. Обогащало кухню марийцев близкое соседство с другими народами. Язычники и часть двовер-

цев, особенно из восточных марийцев, не соблюдая постов, питались скоромной пищей. Бедняцкие семьи и прежде всего бескоровные испытывали постоянный дефицит молочных продуктов, а при малом наделе земли – в обеспечении хлебом. Сельская интеллигенция, обучавшаяся в учебных заведениях Казани и других городов, приобщалась к городской кухне. Разнообразно питались зажиточные марийские семьи (предприниматели, торговцы, владельцы крупных наделов земли, промысловых заведений, священнослужители и др.).

В послеоктябрьский период пища марийцев существенно изменилась и обогатилась, особенно в послевоенные десятилетия, что было обусловлено расширением структуры полевых, огородных и садовых культур, развитием сети предприятий торговли и общественного питания, тесной связью города и села, урбанизацией образа жизни сельчан и др. В структуре питания увеличилась доля продуктов животного происхождения, овощей, фруктов, морской рыбы. Резко возросло потребление чая, сахара, макаронных и кондитерских изделий. В результате сокращения возделывания полбы, проса, конопли и др. уменьшилось потребление традиционных мучных и крупяных блюд и кушаний. С созданием сети местных пекарен сократилось домашнее хлебопечение. В кулинарии больше используется мука и крупа промышленной переработки. Местное растительное масло заменялось привозным.

Во всех районах открыты местные предприятия по переработке сельхозпродукции: мясокомбинаты, маслосырзаводы, птицефабрики и др. Сельхозпредприятия и фермерские хозяйства производят различную традиционную (мука, крупа, овощи, ягоды, фрукты, хмель, мед, молоко, сметана, творог, масло сливочное и топленое, говядина, свинина, баранина, мясо кур, уток, гусей, яйца куриные, речная рыба) и нетрадиционную продукцию (овощные и плодово-ягодные консервы, маринады, варенья, консервы из свиной и говяжьей тушенки, колбасные изделия, мясные и рыбные копчености, майонез, кефир, кумыс, мясо кроликов, индеек, цесарок и др.). В республике производятся различные напитки: водка, вино, пиво, квас, минеральная вода, фруктово-ягодные напитки и компоты. В последние годы на рынок, в торговлю интенсивно поступают разнообразные импортные продукты и полуфабрикаты, внедряются импортная технология и установки по производству и переработке продукции.

В современном рационе питания марийцев, более устойчиво в сельской среде, сохраняются многие народные блюда. По данным статистико-этнографического исследования середины 1980-х годов, у 22,2% опрошенных марийцев-сельчан народные кушанья и блюда готовятся почти ежедневно, у 42,2% – не менее 1–2 раз в неделю, у 34,4% – в основном по праздникам, у 0,6% не бывают совсем. Несмотря на широкое распространение кухни разных народов, в быту марийцев сохраняются своеобразные черты питания. Однако традиционные блюда нередко изготовляются с использованием нетрадиционных продуктов или продукции промышленного производства.

НАРОДНЫЙ КОСТЮМ

Народный костюм – одно из самых ярких проявлений культуры этноса, в нем отражаются представления о красоте, скромности и целесообразности. Формы костюма зависели от природно-климатических, социально-экономических, исторических условий, религиозных и эстетических представлений народа.

Традиционный марийский костюм как мужской, так и женский состоял из рубахи, кафтана, штанов, пояса с подвесками, головного убора, кожаной обуви или лыковых лаптей с шерстяными и холщовыми онучами. Женский костюм дополнялся украшениями. Традиционный костюм производился преимущественно домашними способами. Одежда и обувь марийцев изготовлялась из холста (*вынер, мынер*), чаще из конопляного, реже – льняного, домашнего сукна (*ыштыраш*) и полусукна, выделанных шкур животных, шерсти, лыка и т.д. Мужская одежда марийцев подвергалась

Рис. 57 Группа луговых марийцев Уржумского уезда. Начало XX в

Рис. 58. Обработка конопли

влиянию русского костюма, что было связано с большой подвижностью этой части населения. Мужчины занимались кустарными и отхожими промыслами, быстрее воспринимая русскую и фабричную одежду. Однако в одежде марийцев-мужчин вплоть до 1920–1930-х годов XX в. сохранялись специфические черты, проявляющиеся в покрое, отделке, способе ношения тех или иных элементов костюма.

Традиционная нательная рубаха (*тувыр, тыгыр*) имела туникообразный покрой. Перегнутое пополам полотнище составляло перед и спинку рубахи, к нему под прямым углом в ширину точи холста пришивали рукава, а под рукава к стану пришивали боковины в виде прямоугольных полотнищ, перегнутых по продольной нитке. В локальных группах марийцев рубаха различалась расположением разреза на груди. Старинные мужские рубахи части луговых (Уржумский у.) и восточных (уральских) мари шили с правым асимметричным грудным разрезом. Левый грудной разрез имелся на рубахах небольшой части луговых марийцев Яранского у. Рубаха с центральным грудным разрезом бытовала среди горных, части луговых и восточных марийцев. Грудной разрез традиционной мужской рубахи скреплялся при помощи двух нитяных завязок. Рубахи шили с подоплекой (*тун*) из грубого посконного холста с ластовицами (*олто, кыштек*). У горных мари ластовицы делали из кумача. Мужские рубахи в середине XIX в. были очень длинными. Однако к началу XX в. они становятся значительно короче – до середины бедра (ПМА).

Вышивка (*тӱр*) на рубахах располагалась у ворота, у грудного разреза, на спине, на обшлагах рукавов и на подоле, что связано с древними представлениями марийцев – все отверстия на одежде должны быть защищены от болезней, злого глаза. В орнаментации одежды присутствовали половозрастные и социальные знаки. Импровизация вышивки – более позднее явление. Вышивка выполнялась преимущественно красными шерстяными или шелковыми нитками различных оттенков – от темно-красного до коричневого. Праздничные холщевые рубахи дополнительно украшались монетами, бисером, позументом и тесьмой. У восточных мари, наряду с холстом, рубахи шили из пестряди. С конца XIX в. среди марийцев начинает распространяться русская косоворотка из фабричных тканей (*Крюкова*, 1951. С. 38). К этому времени она наиболее широко бытовала в качестве праздничной одежды. По традиции луговые, горные и большинство восточных (за исключением закамских) марийцев носили рубашку в подпоясанном виде (*Сепеев*, 1975. С. 163).

Штаны (*йолаш, ялаш*) луговых и горных марийцев были с узким шагом, у восточных – с широким. Традиционные мужские штаны шили из домашнего белого холста. С начала XX в. для этой цели начали употреблять окрашенный холст или пестрядь (у восточных). Зимой носили штаны из домашнего полусукна. Праздничные штаны шили из фабричных тканей темной расцветки (*сулма*). У группы горных мари для этой цели приобретали хлопчатобумажный бархат (плис).

Пояс (*ӱштӧ, ӹшты*) являлся незаменимой деталью в общем комплексе мужской одежды и выполнял не только утилитарную функцию – к нему подвешивали ножны, кожаные мешочки для табака, огнива и трута, кошелек для денег и другое, но он также снабжался и различными привесками, игравшими роль оберегов. У марийцев бытовали различные тканые пояса из шерстяных, шелковых и конопляных ниток. Популярными были кожаные пояса. Свадебные и праздничные мужские пояса украшались бисером, серебряными монетами, иногда вышивкой.

Кафтан – важная часть традиционного мужского костюма. Кафтаны подразделяются на летние, демисезонные и зимние. Летом носили легкую распашную верхнюю одежду из белого холста (*шовыр, шавыр*). Она была двух типов: прямой туникообразный кафтан и кафтан-борчатка. Первый бытовал у большинства марийцев, в частности, у луговых и основной части восточных мари. Второй распространялся среди горных и части луговых марийцев. Борта праздничных кафтанов украшались кумачом, тесьмой, у луговых марийцев – вышивкой.

Рис. 59. Горные и луговые марийцы. XIX в.

Демисезонные прямоспинные кафтаны (*мыжер, мыйжар*) были двух типов: кафтан туникообразного покроя с шалевым воротником и туникообразный кафтан с клиньями в боках, с запахом на левую сторону. Теплые будничные кафтаны шили из домашнего черного сукна, праздничные – из белого. Белые кафтаны обшивались черной домотканой тесьмой. Состоятельные семьи употребляли на праздничные кафтаны фабричное сукно. У восточных марийцев наряду с вышеописанными кафтанами бытовала верхняя одежда, характерная для тюркского населения (камзол, легкий бешмет). Зимней верхней мужской одеждой была шуба (*ужга, ыйжга*), прямоспинная или отрезная в талии, преимущественно из овчин, окрашенных в красноватый или черный цвета. Нередко их крыли холстом или сукном. Наиболее ценной считалась шуба, покрытая фабричным сукном. В сильные морозы или в пути надевали тулуп и азям. Тулуп по покрою не отличался от прямоспинной шубы, но был значительно длинней и имел большой воротник. Азям шили из толстого грубого домашнего сукна в виде халата с большим воротником. Его носили те, кто занимался извозом. Среди летних мужских головных уборов марийцев преобладали валяные шляпы (*упш, теркупш*) разнообразной формы. Шляпы валяли в домашних условиях: праздничные – из белой шерсти, повседневные – из черной. С конца XIX в. в костюме мужчин появляется картуз, который в начале становится принадлежностью костюма молодежи. Впоследствии фуражка, заменившая картуз, вытеснила все другие типы летних головных уборов. Зимой мужчины надевали шапки с овчинным околышем и суконным верхом и шапки-ушанки, сшитые из овчины и сукна.

Повседневной обувью мужчин были лапти (*йындал, едал*), сплетенные из семи лык с оборами из этого же материала, при помощи которых лапти закреплялись на ноге. Марийские лапти сочетали прямое и косое плетение. Подошва у них была двойной. Их носили всегда в сочетании с онучами, летом – с холщевыми, а зимой – с суконными. В дождливую погоду под лапти надевали кожаные мягкие сапоги – бахилы (ПМА, 1981, 1982). Из кожаной обуви мужчины носили сапоги (*кем*), восточные марийцы – сапоги-коты с суконными и войлочными голенищами, которые были восприняты от башкир. Кожаная обувь ценилась. Наиболее модными считались сапоги со сборами в нижней части голенища. Зимой носили валенки (портышкем, мижгем). Среди состоятельных марийцев популярностью пользовались узорные валенки.

Женский народный костюм марийцев отличался от мужского бо́льшим разнообразием. Комплекс традиционного женского костюма во многом сходен с мужским. Основу женской народной одежды составляла рубаха (*тувыр*) одного типа – так называемого туникообразного покроя; она шилась, как и мужская. Хотя рубаха

у всех групп мари была однотипной – туникообразной, существовали локальные отличия в покрое нижней части рубахи и рукавов, в расположении грудного разреза, а также в характере орнаментации (Крюкова, 1968. С. 54). Немаловажное значение для выделения вариантов женской рубахи имеет расположение грудного разреза. Он мог быть: на правой стороне и в центре. У луговых марийцев бытовали оба этих варианта, у горных преобладал центральный разрез. По всей вероятности, грудной разрез в центре основной точки холста стали размещать в более поздний период – во второй половине XIX в.

Марийский народный костюм богато украшался вышивкой. Старинная марийская вышивка была плотной и четко очерченной. Основные мотивы в орнаменте – изображения комбинаций различных геометрических, растительных, зооморфных, антропоморфных фигур. В древности вышивка выполняла магическую функцию, указывала на принадлежность ее владельца к определенной этнической группе, роду.

Рис. 60. Горные марийцы. Группа мальчиков. Начало XX в.

Орнаментация рубах различных локальных групп имела специфические особенности, определявшиеся давними традициями. Женские рубахи различных территориальных групп луговых мари также имели особенности и в украшении вышивкой. Орнаментация различалась не только местом расположения на рубахе, но и цветовым сочетанием, сортом ниток, мотивами вышивки. Наиболее богатой отделкой отличалась женская рубаха Царевококшайского у., на которой вышивка располагалась как на груди (*мел тӱр*), концах рукавов (*шокш мучаш тӱр*), подоле (*урвалте йыр тӱр*) (это имелось на рубахах большинства луговых мариек), так и вдоль всего рукава (*шокш мучко тӱр*), на уровне груди (*пӧштӱр*), на спине (*туп йыр тӱр*); орнаментировали также продольные швы рубахи (*ургыш воктен тӱр*). Для орнаментации такой рубахи марийки в указанном уезде использовали крашеную шерстяную пряжу, в отличие от мариек Уржумского у., где с первой четверти XIX в. вместо шерсти использовали шелк-сырец, окрашенный в домашних условиях (*Сепеев*, 1975. С. 162). Отделка рубах лентами, тесьмой, пуговицами, бисером, как и расположение вышивки, определялось также давними традициями.

У горных мариек рубаха в конце XIX в. имела скудную орнаментацию, хотя до середины этого столетия она отличалась богатой вышивкой. Изменение ее характера объясняется вытеснением конопляного холста тонкой домотканиной из фабричных ниток; вышивка соответственно стала мелкой. Женская рубаха группы вос-

точных мари имела особую эволюцию. Г.А. Сепеев выделил два этапа развития этого элемента одежды, которая из белой холщевой превратилась в пестрядинную. Рубаха туникообразного покроя приобрела широкий подол, вышивка заменилась тканым узором, оборками, лентами. Рубаха данной группы приобрела вид башкирской и татарской рубахи (Там же. С. 180).

Отличались рубахи различных территориальных групп и способом ношения: в северной части края она подбиралась поясом так, что складки собирались спереди; в южной части Уржумского у. складки на рубахе располагались сзади и над бедрами; у горных мари ее высоко поддерживали напуском.

Обязательным элементом марийской женской народной одежды являлись штаны из белого холста. Штаны были характерным элементом в одежде тех народов, которые имели тесные связи с тюркским населением. Луговые и горные марийки носили штаны с узким шагом, восточные – с широким.

Рис. 61. Луговые марийцы Царевококшайского уезда. Начало XX в.

Верхняя одежда в традиционном женском костюме – кафтаны – летние из белого холста, осенне-весенние из сукна, зимние суконные утепленные и шубы из овчин. Летние и теплые кафтаны в целом имели однотипный покрой (прямоспинные, отрезные в талии); различались они локально. Верхняя легкая одежда из ткани была трех типов: туникообразная (Царевококшайский, Яранский уезды Вятской губ.); с выкройной проймой и отрезной в талии (Козьмодемьянский у. Казанской губ.); переходный (Уржумский у.). Позже отрезной в талии кафтан, бытовавший у горных мариек, появился в комплексе одежды всех луговых мариек. Что касается восточных марийцев, то у этой группы были распространены кафтаны, характерные для луговых и горных мариек, а также кафтан тюркского покроя. Последний представлял собой татарско-башкирский камзол или легкий бешмет с широкими рукавами.

В холодный период осени и весны марийки носили теплую верхнюю одежду из грубого домашнего сукна (мыжер, мӹжар) с суженными к кисти рукавами. Теплые суконные кафтаны подразделяются на три типа: туникообразный (луговые марийки Яранского у.); с выкройной проймой, т.е. со швом на плече, прямоспинный (Царевококшайский у. Казанской губ., Яранский у. Вятской губ.); с выкройной проймой, отрезной в талии (горные марийцы). Характер ворота зависел от назначения верхней теплой одежды. На праздничных кафтанах ворот был открытым, на будничных – закрытым. Праздничные кафтаны шили из белого или серого сукна и украшали по краям фабричной тесьмой. На будничные кафтаны шло сукно коричневого или черного цвета (*Молотова*, 1992. С. 52–53).

По покрою зимние суконные кафтаны не отличались от весенне-осенних. Они утеплялись только в верхней части. Зимой женщины надевали шубы из овчин черного или коричнево-красного цвета. Шили шубы со швом на плече, отрезными в талии, а ниже талии сборчатыми; у горных мариек их украшали желтым мехом – котик. Количество шкур, употребляемых на шубу, зависело от состоятельности заказчика. Богатой считалась шуба с большим количеством сборок, на которую уходило 10–12 овчин. Наиболее ценной у всех групп марийцев считалась шуба, покрытая фабричным сукном (Там же. С. 34–39).

Важной частью марийского костюма являлись пояса, передники и поясные украшения. Пояса подразделяются на два вида – повседневные и праздничные. Будничные пояса длиной 2–2,5 м и шириной 2–4 см ткали из разноцветной шерстяной, реже шелковой пряжи. К таким поясам привешивались мешочки для хранения денег, иголок и т.д. Празднично-обрядовые пояса украшались монетами, кистями, бусами, пуговицами. Для опоясывания верхней одежды применяли самотканые шерстяные кушаки (*пота ўштӧ*). С конца XIX в. в костюме мариек появляются яркие фабричные кушаки.

На поясе женщины носили холщевые вышитые поясные подвески, подразделяющиеся на однолопастные, двулопастные, узкие поясные полотенца с вышитыми концами. У большей части луговых мариек поясные подвески сохранялись в свадебно-ритуальном костюме до 40-х годов XX столетия.

Важной частью костюма был и передник. Бытовало два подтипа передников: без и с грудкой. Передник без грудки (*ончыл шовыч, ончыл сакыш*) был двух видов: первый состоял из одной точи холста и украшался вышивкой, тесьмой, кружевом (бытовал у луговых мариек Царевококшайского у.), второй – из одной точи холста с двумя половинками, вышивкой из шелковых ниток (в Уржумском у.). Передник с грудкой вошел в состав костюмного комплекса горных и восточных мариек в одно и то же время – в конце XIX в. У восточных мариек фартук украшался тканым узором, лентами, позументом, бисером, блестками.

Головной убор – знак, указывающий на возраст, общественное положение носительницы. Головные уборы подразделяются на женские и девичьи. Замужние женщины носили головные уборы различных типов: каркасные, остроконечные *шурка* и *шымакш*; лопатообразная *сорока*; мягкий полотенчатый *шарпан*; платки. Женские головные уборы мариек имеют сложное происхождение. Наиболее древним, как следует из первого письменного упоминания о марийских головных уборах А. Олеария, можно считать высокий головной убор на каркасе – "шурка" (Сказание путешественников..., 1890. С. 24). Это берестяной или кожаный остов высотой до 40 см, обтянутый кумачом с длинной холщевой лопастью сзади, которая прикреплялась к поясу. Он в прошлом был распространен среди всех луговых марийцев. Древний марийский женский головной убор находит аналогии с подобными уборами других народов: мордвы, удмуртов, казахов. Некоторые исследователи связывают появление их со скифами (*Гаген-Торн*, 1960. С. 62).

Шымакш представлял собой прямоугольный кусок холста (55–20 см), один из концов которого сшивается в виде колпачка. Весь головной убор богато украшался вышивкой. На голове он закреплялся при помощи берестяного или войлочного колпачка. Шымакш – также один из древних головных уборов марийцев, который носили не только женщины, но и мужчины. Наиболее древний его вариант имел несколько иную форму. У него не имелось твердого остова, он состоял из прямоугольного куска холста, сшитого с одной стороны в виде колпачка. На сáмом конце убора имелась небольшая орнаментация вышивкой, состоящей из трех розеток. Подобный башлык закреплялся на шее при помощи нитяных завязок. Шымакш преобладал и среди восточных мари. Манера ношения его была различна и заключалась в расположении остроконечной части убора на голове.

Сорока – второй тип каркасного головного убора. Она состояла из очелья, державшегося на твердой основе из бересты или кожи. С боков к очелью пришивались

Рис. 62. Марийка в головном уборе "сорока". Начало XX в.

завязки или "крылья". Конец головного убора спускался на плечи. Головной убор надевался на холщевую шапочку – волосник. Сорока не является архаичным женским головным убором марийцев и воспринята от русского населения в период христианизации. Переняв форму головного убора, марийцы перенесли на нее свои орнаментальные мотивы (*Крюкова*, 1968 С. 62).

Третий тип головного убора, бытовавший у всех трех этнографических групп народа, был составным. Он представлял собой мягкий полотенчатый *шарпан* из холста, который носили всегда в сочетании с *нашмаком*. Шарпан – это полотенце (2–2,3 м), богато украшенное по краям вышивкой, тесьмой, а нашмак – узкая орнаментированная полоса холста, которая прикреплялась к шарпану с помощью металлических заколок. У разных этнографических групп имелись различия не только в размерах нашмака, его орнаментации, но и в способе ношения головного убора. Луговые марийки шарпаном закрывали полностью шею, затылок и косу, а горные – только шею и косу. Шарпан восточных мариек также имел свои особенности. Они носили лишь шарпан, нашмака у них не имелось. В теплое время года восточные марийки обертывали полотенцем голову, опуская один конец на спину, а в прохладную погоду им закрывали голову и шею. В начале XX в. шарпан луговых мариек видоизменился и преобразовался в две части – *кумлукан шарпан* - верхняя, короткая часть, закрывающая голову, и *шарпан поч* – "хвост" головного убора, прикреплявшаяся к первой части. В целом полотенчатый головной убор "шарпан" имеет прямые аналогии с уборами тюркских народов: башкир, татар, чуваш, с которыми марийцы жили в близком соседстве, от которых, видимо, его заимствовали.

Четвертый тип – платок из холста с вышивкой. Их носили поверх остроконечного шымакша и сороки. Поверх первого головного убора надевался треугольный платок, на второй – четырехугольный. Зимой надевали теплые платки-шали, сотканные из шерстяных ниток.

Обязательной принадлежностью свадебного наряда невесты всех групп марийцев было богато вышитое покрывало, которое сшивалось из трех полос холста. В начале XX в. холщевые покрывала выходят из употребления, их сменили фабричные шелковые платки.

Шапки (*упш*) носили в зимний период. У луговых мариек бытовала высокая шапка с суконным красным верхом и лисьей опушкой, у горных меховая опушка была из бобра, верх также украшался фабричной тесьмой. Шапка такой формы вышла из употребления к концу XIX в. Шапка с лисьим мехом сохранилась в свадебном костюмном комплексе мариек северо-восточных районов Марий Эл до наших дней. Шапки из мерлушки в виде кубанки с круглым суконным верхом бытовали среди луговых и горных мариек: у первых подобные шапки использовались также в качестве свадебного головного убора невесты и праздничного зимнего головного убора женщин.

Рис. 63. Замужняя женщина, девушка, девочка

Каждому описанному выше женскому головному убору соответствовали определенные сложные прически. Девушки-марийки, как и девушки у многих народов Европы, заплетали волосы в одну косу. Смена прически на женскую происходила во время особого свадебного обряда, затем следовала и смена головного убора. Это символизировало переход девушки в группу замужних женщин.

Традиционная обувь мариек подразделяется на три типа: лыковую (будничная), кожаную (праздничная) и шерстяную (валенки). Самой распространенной обувью

марийцев были лапти. Повседневные лапти плели из семи лык, а праздничные – из девяти. Последние иногда в носовой части украшали красной лентой, вплетавшейся вместе с лыком. В весенне-летний период к ним пришивали деревянную подошву (*котӧрма*) высотой 3–4 см, чтобы в обувь не проникала вода. Оборы лаптей обычно свивали из лыка или шерсти. Лапти горных мариек имели очень маленькую головку (ширина – 1,5–2 см), поэтому к ней прикреплялись тонкие веревочки из лыка, чтобы они лучше держались на ступне. Поволжские марийки всегда носили лапти в сочетании с белыми холщевыми и черными суконными онучами. У горных мариек стопа и голень полностью обертывались черными онучами, но не так толсто, как у луговых.

Способ обувания ног имел четко разграниченные территориальные особенности, заключавшиеся в украшении шерстяных онучей, а самое главное – в способе завязывания обор. Горные и часть луговых мариек (Царевококшайский, Яранский уезды) завязывали оборы у колена, женщины Уржумского у. – на середине голени. Суконные праздничные онучи луговых мариек украшались тесьмой, бисером, пуговицами, монетами, тогда как на онучах у горных мариек не имелось никаких украшений. Из липового лыка, а иногда из бересты плели *ступни*. Этот тип обуви использовался редко и только во время домашних работ.

Кожаная обувь очень ценилась, и ее старались надевать только в праздничные дни. Поволжские марийки носили сапоги (*кем*) и ботинки на каблуке. В большей степени кожаная обувь была распространена среди восточных, в частности среди уральских марийцев, которые проживали ближе к промышленным центрам и больше занимались промыслами и отходничеством.

В зимний период времени носили валенки из черной или белой шерсти, которые изготовляли местные мастера.

Одежда марийцев функционально подразделялась на повседневную, праздничную и обрядовую. Праздничный костюм по составу предметов, форме и покрою во многом повторял будничный, но выглядел более нарядно и красочно. Его богато украшали вышивкой, тесьмой, позументом, бисером, монетами. Народный костюм был тесно связан с обрядовой стороной жизни крестьянства. Наиболее красочна свадебная одежда марийцев. Большое значение придавалось одежде невесты, жениха, а также костюму специальных участниц свадебного обряда – поезжанок. Особенность свадебного костюма – наличие суконных кафтанов и меховых шапок в любое время года. Немаловажную роль в свадебной обрядности марийцев играло приданое невесты, в состав которого входили не только одежда девушки, но и подарки, которые имели престижное значение в приобщении невесты к новой семье. Подарки предподносились всем близким родственникам жениха. В приданом проявлялась состоятельность семьи, а орнаментация и качество одежды показывали мастерство будущей жены-хозяйки. Свадебная одежда и костюм молодушки, по представлениям народа, выполнял не только эстетическую, но и охранительную и продуцирующую функции. Свадебная одежда жениха и невесты (рубаха, кафтан, головной убор) после обряда не надевалась, а хранилась для похорон, т.е. она становилась погребальной одеждой.

У каждого народа, как известно, существовали свои эстетические представления об одежде. У марийцев традиционный ее цвет – белый. Это специфическая особенность марийского костюма.

В развитии народной одежды марийцев известную роль играли различные по характеру и интенсивности историко-культурные взаимовлияния не только с финно-язычными и тюркскими, но и с более далекими народами Средней Азии. Марийскому народному костюму, как и одежде многих других народов Восточной Европы, были присущи, с одной стороны, традиции, связанные с земледелием, которые преобладали, а с другой – с влиянием южной степной скотоводческой культуры. Элементами одежды, приспособленными к земледелию, возникшему на лесной почве, являлись пояс, имевший утилитарно-практическое значение – к нему привешивался

топор и нож, узкие штаны, подпоясанный короткий кафтан, лыковая обувь с холщевыми и суконными онучами. Эти предметы, как известно, не употреблялись кочевыми народами. Прямоспинные кафтаны с боковыми разрезами, штаны с широким шагом у восточных марийцев указывают на влияние со стороны степной скотоводческой культуры.

Анализ марийского народного костюма в сопоставлении с одеждой, характерной для народов Урало-Поволжской этнографической области – мордвы, удмуртов, чувашей, татар, башкир – позволяет отметить наличие значительного количества общих черт. Известное влияние на развитие марийского народного костюма оказала русская одежда. Особенно отразилось это на мужской одежде. Так, марийский мужской костюм второй половины XIX – начала XX в. был очень близок к русскому костюму, а у группы горных марийцев почти тождествен. В некоторых случаях взаимосвязи приобретали характер заимствований. Однако заимствованный элемент проходил проверку на соответствие труду, быту, религиозным, эстетическим и этническим взглядам и понятиям.

Народный костюм на протяжении столетий изменялся и в то же время не утратил самобытности, сохранив к началу XX в. многие элементы. Стойкость традиционных видов одежды особо характерна для костюма женщин, так как эта часть марийского населения была менее подвижной и потому менее восприимчивой к стороннему влиянию. Сохранение старинного костюма, несомненно, – результат существования полунатурального хозяйства, изолированности деревни от города.

С развитием капиталистических отношений в марийской деревне среди сельского населения выделяются представители сельской буржуазии: владельцы крупных земельных наделов, различных промысловых заведений, которые стремились выделиться из основной массы своим костюмом. В этот период в одежде ярко отражается имущественная дифференциация. Это проявилось не столько в покрое костюма, сколько в количестве всего носильного платья семьи, качестве употребляемых для этого тканей, видах обуви, обилии украшений и вышивки. Состоятельность семьи была особенно заметна в приданом невесты – это и количество рубах, и предметов верхней одежды, и головных уборов, наличие или отсутствие меховой одежды, в частности шубы, набор украшений и их качество. Во второй половине XIX в. зажиточные марийки подчеркивали свое имущественное и социальное положение большим количеством фабричных платков и тканей, лент, тесьмы, позумента, кружев.

Октябрьская революция, переустройство хозяйства в стране привели к коренному изменению культуры и быта крестьянства. Особенность развития костюма марийского крестьянства в 1920-е годы – начало отказа от архаичных форм одежды (обуви, головных уборов и т.д.). Для этого же периода характерно упрощение вышивки и отделки одежды. В 1930–1940-е годы традиционный костюм подвергся сильной трансформации: менялся покрой, упрощалась вышивка. В предвоенные годы зарождаются совершенно новые формы народного костюма – платье из хлопчатобумажной белой ткани с оборкой, украшенной вышивкой крестом, и фартук. Продолжался отказ от неудобных традиционных элементов костюма. Великая Отечественная война замедлила процесс трансформации и модернизации народного костюма. В 1950-е годы большинство сельских женщин продолжало носить национальный костюм. Для мужского населения характерен полный переход на городские формы одежды. В 1960-е годы девушки и большинство молодых женщин перешли на общегородские формы одежды. Этому в значительной степени способствовало широкое распространение промышленных товаров и подъем материального благосостояния населения. Национальный костюм носили лишь женщины среднего и старшего поколений.

Необходимо отметить, что в современном быту сохраняются наиболее рациональные и удобные формы народного костюма, такие, как, например, черные демисезонные кафтаны, бытующие в основном среди женщин северо-восточных районов республики. У этой же группы и марийцев юго-восточной части Республики

Рис. 64. Марийки. Сернур. 1930-е годы

Рис. 65. Группа пожилых мариек в современной одежде. 1990-е годы

Рис. 66. Участницы художественной самодеятельности

Марий Эл сохранилась традиционная свадебная одежда. Остальная часть луговых и горных мари на свадьбу надевают праздничные комплексы одежды. В настоящее время производством национальной одежды занимаются комбинаты бытового обслуживания, в которых желающие имеют возможность заказать платье, кафтан и некоторые виды свадебной одежды. Национальный костюм ныне используется главным образом в качестве праздничного и сценического.

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ. РАЗВИТИЕ ТРАНСПОРТА

У марийцев, как и у всех финно-угров, проживавших в лесисто-болотистой местности с разветвленной сетью рек, складывались особые средства передвижения и транспорт. По мере развития социально-экономических условий и этнокультурных связей совершенствовались традиционные и появлялись новые формы и виды средств передвижения и транспорта (см.: *Крюкова*, 1956. С. 84–89; *Козлова*, 1978. Гл. 4; *Сепеев*, 1987. С. 57–78; *Manninen*, 1957. С. 11–51). В древности преобладали водное, пешее и конное средства передвижения, соответствующие им способы переноски и транспортировки добычи, поклажи и груза, определяемые хозяйственно-культурным типом рыболовов, охотников и собирателей лесной зоны. Реки, будучи важнейшими ориентирами на местности, являлись в то время главными путями сообщения. По ним передвигались в поисках удобных мест поселения, промысловых угодий (для охоты, рыбной ловли, бортничества), сбора различных даров леса, транспортировали добычу и даже домашнее имущество при переселении.

Передвижение по воде осуществлялось на плотах (*шоло*) и лодках (*пуш*). Плот связывался из плах или бревен канатом, имел сверху дощатый настил, управлялся шестом. Он использовался обычно на небольших речках для переправы с одного берега на другой при отсутствии моста, например, для работы на заречных угодьях (пашня, сенокос и др.). В последующем плоты послужили основой для сооружения паромных переправ через крупные реки. Издавна марийцы пользовались лодками-

однодеревками, выделываемыми из цельного ствола дерева и управляемыми парой весел (*пуш кольмо*). Более древний их вид – простой корытообразный челн (*волак пуш*), который изготовляли путем выдалбливания, скобления и обтесывания обрубка ствола крупного дерева с мягкой древесиной, чаще – осины. Для устойчивости на воде челн снабжался плахами, укреплявшимися на обоих бортах. Широко применялась также лодка типа каноэ с расширенными тонкостенными бортами (*тагына пуш*), изготовлявшаяся с помощью механической и тепловой обработки (после долбления и обтесывания в ней для размягчения бортов нагревали воду и дугообразными распорками постепенно расширяли их). Она использовалась при рыбной ловле и в промыслово-собирательских поездках, на ней ездили в гости, на базары и ярмарки. Встречались и парные челны (*йыгыр пуш*) – более устойчивые и грузоподъемные, используемые и как основа под паромы. С исчезновением крупных деревьев появились лодки с нашивными дощатыми бортами. Места шпонов и швов между досками затыкались паклей и заливались смолой. Лодки-дощанки стали делать по примеру русских лодок с появлением лесопиления и пиленых досок. Марийцы, как и другие народы Поволжья, принимали участие в составлении и транспортировке крупных лесных плотов по Волге до юга России.

Древние традиции охоты, собирательства и бортничества надолго определили пешее передвижение по охотничье-промысловым тропам. Длительные и довольно далекие переходы требовали соответствующих средств переноски добычи и сборов. Охотники использовали носильную раму в виде ранца с остовом из гибких перегнутых веток или стволов дерева с днищем из коры, в которую укладывалась и связывалась снаружи бечевками добыча. Сборщики даров леса и пчеловоды-бортники имели разнообразные плетеные и шитые средства переноски: заплечный ранец (*лаче, пешыр*) с двумя лямками, плетеный из бересты, чересплечную кожаную сумку (*шувыш, тапнак*), шитые из коры кузова (*курыш, кырыш*), плетеный короб из двух половинок, вставляемых одна в другую (нижняя половина представляла дно, верхняя – крышку), плетеные из прута корзины различных форм (*комдо*) с ручкой.

Пешее передвижение зимой по снегу и зимняя охота осуществлялись с помощью лыж "вече" (ср.: манс. "яш" – лыжи). Лыжи известны финно-уграм издавна. Ранние находки лыж повсеместно встречаются на древних стоянках от Урала до Скандинавии. А. Олеарий писал, что "лапландцы, финны и черемисы зимою для перехода через глубокий снег надевают длинные и широкие лыжи... на них они умеют быстро передвигаться" (*Олеарий*, 1906. С. 170). Эти сведения подтверждаются и архивными материалами. В 30-е годы XVIII в. отмечалось, что марийцы "к лыжному хождению весьма способны и скоры и сильны" (*Сенеев*, 1965. С. 89). У них преобладали обычные лыжи, хотя встречались и подбитые мехом лося или оленя.

Добычу охотники тащили волоком, используя шкуры зверя, волокуши в виде пары связанных жердей с ветками, корыта из коры дерева или куска колотого ствола. Позднее появились ручные двухполозные санки. Из волокуши и ручных санок получили развитие упряжные сани (*тер, тир*), транспортируемые лошадью.

В эпоху металла с приходом скотоводческих племен населением Поволжья, в том числе предками марийцев, были усвоены традиции коневодства. Предметы конской сбруи (удила, стремена и др.) известны в археологических находках на территории Марийского края у ананьинских предков финно-угров (I тысячелетие до н.э.). На первоначальном этапе передвижение на лошадях осуществлялось верхом. Лошадь использовалась при транспортировке грузов вначале вьючным способом, а позднее с помощью упряжки. Марийцы специально изготовляли седло, приспособленное для подвешивания кожаных сумок или долбленых кадок с имуществом. Еще в середине XIX в. участники горномарийской свадьбы укладывали приданое невесты в большие липовые долбленые кади и навьючивали их на лошадей (*Михайлов*, 1972. С. 142). Традиции верховой езды сохранялись длительное время. А. Фукс отмечала, что "очень часто черемиски – здешние лесные нимфы – разъезжают верхами" (*Фукс*, 1840. С. 169).

Древнее средство перевозки тяжестей – волокуша, которая использовалась даже в первые десятилетия XX в. при перевозке сена во время укладки стогов. Для марийцев и их соседей были характерны сани с высоко загнутыми в передке полозьями (*тертаван, тирволожа*), имеющие несколько разновидностей. На дровнях (*пунтер, цара тир*) с двумя поперечными перекладинами-подушками (у передка и в задке) транспортировали дрова и бревна, в последнем случае к саням добавляли сзади подсанки. Другие грузы перевозили на розвальнях (*салан тир, креслан тир*) с расширяющимися от передка назад бортами, настилом из луба или рогожи с добавлением сверху соломы или сена. Для торжественных выездов (в гости, на праздники, базары и ярмарки) употребляли сани-кошевы (*эҥертышан тер, кошовка тер, шем тер, шим тир*) с задней спинкой, украшенные решеткой и окрашенные в черный цвет. Иногда на передке делали сиденье для возницы. Широко были распространены ручные санки (*издер, изидыр*), служившие для перевозки мелкой поклажи на небольшие расстояния и для детских игр и развлечений. Сани у марийцев и других финно-угров в качестве транспортного средства использовались и в летнее время даже после появления колесных повозок. Болотистость местности и обилие лесов затрудняли широкое распространение колесного транспорта. Марийцы-язычники в конце XIX – начале XX в. везли покойников на кладбище в санях-дровнях.

Колесные повозки появились у марийцев, очевидно, не ранее XVII – начала XVIII в. Они были с подвижной передней осью, безрессорными: телега (*орва, орава*) и тарантас. Долго преобладали телеги на деревянном ходу, т.е. с деревянными осями. Кузов телеги опирался на пару жестких дрог (*орва кашта*). На телегах перевозили различные грузы и поклажу, ездили в лес, на поля, луга, мельницу, базар, в гости, на моления и т.д. Они имели несколько разновидностей. Телега для транспортировки снопов и сена (*кылта орва*) снабжалась двумя стойками спереди и сзади и обладала более широкими бортами. Для перевозки бревен и жердей использовалась телега с длинными массивными дрогами без кузова (*кужу орва, ломаш орва*). На подушках обеих осей для плотной укладки поклажи устанавливались прогнутые брусья. Кузов навозной телеги (*шур орва, терыс орва*) сбивался из досок корытообразно. Телеги на железном ходу до революции встречались редко, лишь у состоятельных домохозяев. Экипажем для торжественных выездов являлся тарантас – легкая повозка на железном ходу, с четырьмя дрогами и плетеным кузовом. Он имел высокую спинку и сиденье для возницы. Состоятельные хозяева окрашивали его, отделывали кожей и металлическими бляшками. Существовала в прошлом и свадебная повозка (*сӱан повозка*) – легкая телега с установленной в ней кабиной для жениха и невесты. Задняя стенка ее украшалась резными узорами в выемчатой технике.

Широко бытовали у марийцев ручные одноосные тележки (*изорва*) с дощатой платформой, служившие для перевозки небольшой поклажи (дров, хвороста, веников, сена, снопов конопли, овощей) на близкое расстояние, в пределах усадьбы, из ближних полей, лугов и леса. В тележках в виде детской коляски с лубяным корпусом и верхом возили младенцев в страдную пору в поле, на луга. Колесные средства передвижения на конной тяге у поволжских финно-угров получили распространение от тюркских соседей. Термины, связанные с колесными повозками и упряжью, имеют татарское и чувашское происхождение.

Долгое время в Марийском крае царило бездорожье. С присоединением Поволжья к России, основанием и строительством городов стали прокладываться сухопутные дороги. Однако дороги между уездами, пересекавшие территорию края, имели лишь местное значение и содержались плохо. Так, даже в середине XIX в. очевидцы считали почтовый тракт Царевококшайск – Казань "самой дурной дорогой из всех почтовых дорог Казанской губернии" (Материалы для географии и статистики России..., 1861. С. 99). Важнейшие государственные (Старый и Новый Сибирский тракт) и губернские тракты (Вятка – Казань – Уфа) проходили по окраинам Марийского края. Положение мало изменилось и в начале XX в. Несмотря на это, торго-

вые связи между волжскими и вятскими пристанями и земледельческо-лесными внутренними районами Ветлужско-Вятского междуречья временно прерывались лишь в период половодья. По дорогам к пристаням шли хлебные грузы, изделия лесных промыслов и деревообработки, а обратно – фабрично-заводская продукция. Помимо дорог между уездами, возникало множество проселочных дорог, соединявших население края с уездными городами, волостными, церковно-приходскими и ярмарочно-базарными селами. Железнодорожные пути до Октябрьской революции по существу обошли места расселения марийцев.

В более благоприятном положении находились жители приволжских районов. Волжские пристани в Козьмодемьянске, Коротнях, Кокшайске являлись местом сбора и отправки лесных плотов и других хозяйственных грузов (продукция земледелия, животноводства, деревообработки и др.) в Нижнее Поволжье. По Волге и Ветлуге осуществлялось судоходство. Северо-восточный земледельческий район края (Уржумский, Яранский, Малмыжский уезды) в транспортном отношении был связан с вятскими пристанями Кукарка, Лебяжье, Медведка и другими, куда доставлялся хлеб для северных губерний России.

В послеоктябрьский период произошли существенные перемены в развитии и совершенствовании путей и средств сообщения, развитии современных видов транспорта. Значительно возросли масштабы использования общественного транспорта.

В 1920–1950-е годы использовались в основном традиционные средства передвижения и транспорта (пешеходного, гужевого, водного). Сохранились местные традиции изготовления повозок и других средств передвижения, речных лодок и охотничьих лыж, ручных санок и тележек (индивидуально и в артелях промысловой кооперации). В промышленных предприятиях было налажено производство лыж и речных буксиров. В сельском хозяйстве и лесной промышленности превалировал конный транспорт, хотя увеличивалась сфера использования механизированного транспорта. До середины 1940-х годов древесину с лесных складов к железнодорожным станциям вывозили по конно-ледяным дорогам.

Эксплуатация современных видов транспорта началась с конца 1920-х годов. В 1928 г. завершилось строительство железной дороги Зеленый Дол – Йошкар-Ола, связавшей столицу Марийской республики с магистралью Москва–Казань. Она сыграла важную роль в индустриализации края. Позднее было построено несколько лесовозно-пассажирских узкоколеек местного значения. Увеличилась эксплуатация водных путей сообщения, подверглись реконструкции и вновь созданы новые пристани, открыты местные грузопассажирские линии по Волге и Ветлуге. Появились первые автодороги с твердым покрытием, положено начало автомобильному сообщению столицы с периферией, установлены первые автобусные маршруты. Стало налаживаться авиационное сообщение – построены авиаплощадки в г. Йошкар-Ола и отдаленных райцентрах, начата перевозка почты и пассажиров.

Механизированный транспорт получил свое дальнейшее развитие в 1960–1980-е годы. Железнодорожный транспорт был переведен на тепловозную и электровозную тягу. Широкое распространение получил автотранспорт: реконструированы и проложены новые асфальтированные автотрассы, связавшие центр республики со всеми райцентрами и центральными усадьбами сельхозпредприятий. Возросло количество индивидуальных средств передвижения. Во многих семьях имеется вело- и мототранспорт. Увеличивается число владельцев индивидуальных автомашин, моторных лодок и других средств механизированного транспорта.

Общий вид и покрой мужской и женской малиц. Рис. Т.С. Кольчуриной. Из фондов КРИКМ

Костюм коми-пермячки. Рис. Т.С. Кольчуриной. Из фондов Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея, г. Кудымкар

Косоклинны
КРИКМ

Косоклинный сарафан средневычегодских коми. Рис. Т.С. Кольчуриной. Из фондов КРИКМ

Вязаные изделия вычегодских, сысольских, ижемских коми. Фото О.В. Котова и В.А. Кочева. 1992 г. Из фондов КРИКМ

Марийки в современной праздничной одежде

Марийские карты

Жертвоприношение. Купран-Сола. 1995 г.

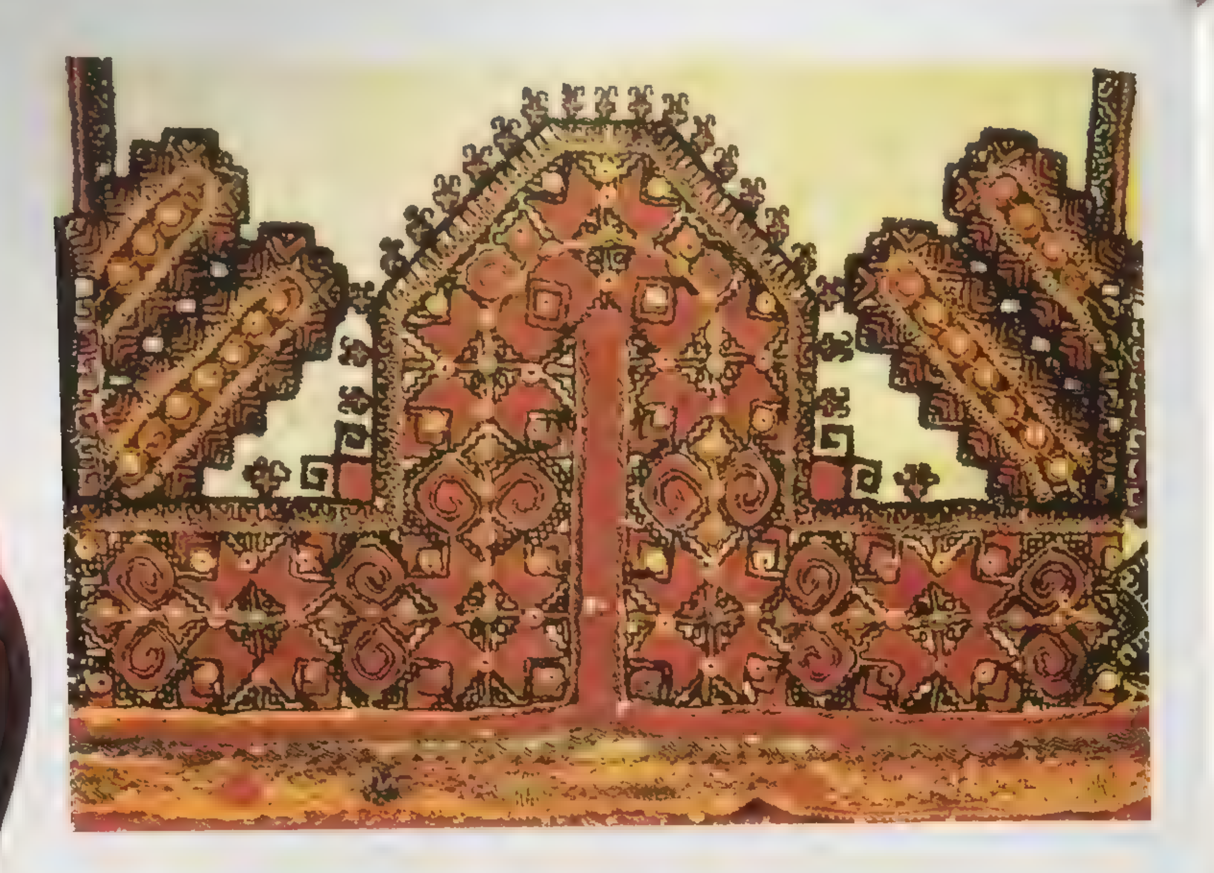
Марийцы на молении

Благодарственное моление марийцев

Праздничный женский костюм. Вторая половина XIX в. Мордва-эрзя. Шенталинский р-н, Куйбышевская обл. (Из книги "Мордовия. Народное искусство". Саранск, 1985. С. 47)

Женский костюм. 1930-е годы. Мордва-мокша. Зубово-Полянский р-н, Республика Мордовия. (Из книги "Мордовия..." С. 45)

Фольклорный коллектив с. Старое Шайгово. 1983 г. Республика Мордовия. (Из книги "Мордовия..." С. 54–55)



Вышивка подола женской рубахи "панар". XIX в. Темниковский р-н, Республика Мордовия. (Из книги "Мордовия..." С. 67)

Костюм невесты. Вторая половина XIX в. Мордва-эрзя. Кочкуровский р-н, Республика Мордовия. (Из книги "Мордовия..." С. 46)

→

Костюм невесты. Вторая половина XIX в. Мордва-мокша. Краснослободский р-н, Республика Мордовия. (Из книги "Мордовия..." С. 48)

ˌанар".
блика
С. 67)

XIX в.
еспуб-
вия..."

XIX в.
й р-н.
книги

Женский костюм. 1950-е годы. Мордва-мокша. Атюрьевский р-н, Республика Мордовия. (Из книги "Мордовия..." С. 50)

Удмуртки в традиционных костюмах. Д. Якшур Завьяловского р-на. 1998 г. Фото В. Владыкина

Мать и дитя. Фото М. Менладшина

Свадьба. Репродукция с картины С. Виноградова. Фото М. Менладшина

Народное гулянье в летний праздник "гербер". 1994 г. Фото М. Менладшина

Моление в день "сабантуя". Фото М. Менладшина

Фольклорный ансамбль д. Старая Салья Киясовского р-на: посиделки. 1996 г. Фото М. Менладшина

СЕМЬЯ, СЕМЕЙНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

СЕМЬЯ

Господствующей формой брака в феодальный и капиталистический период у марийцев была моногамия. Заключение моногамного брака происходило путем договора между семьями новобрачных с обязательным внесением выкупа за невесту (*олно, олын*). Первоначально он вносился преимущественно скотом и ценными вещами, а со временем принял денежное выражение. У марийцев выкуп за невесту дожил до Октябрьской революции. В предреволюционные годы размер его значительно колебался: от 3–5 до 100 и более руб. Существовал обычай обязательно давать невесте приданое, в которое входил главным образом скот. Поэтому при договоре о заключении брака происходил самый настоящий торг между родителями жениха и невесты. Обе стороны стремились уравновесить размер выкупа и стоимость приданого: чем выше "олно", тем богаче приданое. Обычно последнее немного превышало "олно". Наряду с заключением брака путем договора у марийцев известен обычай приобретения жены путем умыкания, но он не имел широкого распространения. Полигамия (многоженство) и полиандрия (многомужество) не были характерны для марийцев; источники умалчивают об этих формах брака.

В XVIII в. и в более позднее время у марийцев отмечались случаи левирата (выход замуж вдовы за младшего брата умершего мужа) и сорората (женитьба на сестре умершей жены). При господстве моногамии заключение подобных браков диктовалось экономическими соображениями (не нужно вносить "олно" за жену) и интересами детей, потерявших отца или мать, так как сестра матери скорее заменит им мать, нежели посторонняя женщина, и соответственно брат отца будет заботиться о них как родной отец. По-видимому, в более ранние периоды истории явления левирата и сорората встречались чаще в быту марийского крестьянства, поскольку не осуждались общественным мнением, а, наоборот, деревенский мир всегда был за заключение таких браков (*Смирнов И.Н.*, 1889. С. 99–102).

Бытующая у марийцев система родства несколько отличается от обычной описательной системы, возникшей с появлением малой моногамной семьи. Помимо терминов, обозначающих степень родства, у марийцев имеются термины, разграничивающие родственников по женской и мужской линиям, а также по поколениям. Подобная терминология родства древнее описательной системы и отражает переходные формы от парной к моногамной семье.

В феодальную и капиталистическую эпохи у марийского крестьянства существовали две формы семьи – большая и малая моногамная. В разные исторические периоды процентное соотношение их различное. Большие крестьянские семьи классового общества нельзя рассматривать как наследие семейных общин эпохи патриархата. Для классового общества характерна малая моногамная семья. Большая семья в этом обществе, как правило, образовывалась путем разрастания малой. Увеличившись, большая семья выделяла из своего состава дочернюю большую семью, которая могла сохраняться длительное время, а затем распадаться на малые. Или та же численно большая семья могла постепенно уменьшаться за счет отпочкования от нее малых семей.

Бытование больших семей в Марийском крае при феодализме обусловливалось как социально-экономическими условиями жизни крестьянства, когда легче было вести хозяйство большими коллективами, так и налоговой политикой царского правительства (*Козлова*, 1978. С. 188). Например, в конце XVII в. в условиях "подымного" обложения крестьян налогами оказывалось выгоднее вести хозяйство "одним

Рис. 67. Марийская семья. Малмыжский уезд. Начало XX в.

дымом", что способствовало сохранению больших неразделившихся семей. Последовавшее в начале XVIII в. подушное обложение, казалось бы, не порождало потребности в бытовании больших семей, но оно легло тяжелым бременем на маломощный крестьянский двор и потому стало еще одним сдерживающим фактором распада неразделенных семей. Правда, в эпоху феодализма известны периоды, когда больших семей или совсем не имелось, или было мало. Например, в начале XVII в. писцовые и переписные книги не фиксируют больших семей у марийского крестьянства.

В период капитализма с проникновением в марийскую деревню товарно-денежных отношений, распространением отходничества, разложением соседской общины исчезают социально-экономические причины длительного бытования и образования новых больших семей. В этот период происходит окончательный распад больших семей. Вместе с тем не все районы Марийского края в равной степени были втянуты в развитие капиталистических отношений. В местностях, удаленных от больших дорог и рынков сбыта, со слабым развитием товарно-денежных отношений и преобладанием патриархального уклада в экономике такие производственные коллективы, как большие семьи, оправдывали свое существование.

Марийские большие семьи представляли собой значительные по численности производственные коллективы, построенные на принципах родства по мужской линии. В состав большой семьи входило несколько брачных пар с детьми. Обычно подобные семьи состояли из трех-четырех поколений близких родственников по нисходящей и боковым линиям. Во второй половине XIX в. численность большой семьи у марийцев колебалась в среднем от 12 до 40 человек. По численности, составу и характеру внутрисемейных отношений большие семьи делились на два типа. К первому относились семьи, отличавшиеся сравнительно длительным периодом существования. В их состав, как правило, входили родственники различных степеней родства как по прямой, так и по боковым линиям: дяди, племянники, двоюродные, троюродные братья и т.д. В XIX столетии среди больших семей преобладали семьи второго типа, состоявшие из родителей и их женатых сыновей и внуков, т.е. они пред-

ставляли собой одну прямую ветвь родственников, выросшую из малой семьи. По численности состава семьи второго типа значительно уступали семьям первого (*Козлова*, 1954. С. 162–164).

Экономической базой функционирования большой семьи как единого коллектива являлось общее ведение хозяйства и коллективное потребление производимых продуктов. Семья сообща пользовалась полученной от общины надельной землей, имела в общей собственности скот, жилые и надворные постройки, сельскохозяйственный инвентарь, продовольственные запасы и т.п. Не все большие семьи находились в одинаковом имущественном положении. Количество надельной земли обычно не соответствовало численности семьи. При переделе пахотной земли по душам учитывались только члены общины мужского пола. Поэтому у тех больших семей, в составе которых имелось мало мужчин, пахотной земли обычно не хватало. В таких случаях община могла произвести частичное перераспределение земли, забрав землю у семей, которые не в состоянии ее обработать, и передать нуждающимся в земельных наделах. Но чаще в поисках дополнительных средств существования малоземельные большие семьи занимались отхожими или кустарными промыслами. Все заработанные на стороне деньги поступали в общую казну большой семьи. В личной собственности отдельных ее членов находились только одежда и украшения.

Все трудоспособные взрослые обязаны были принимать участие в общем деле. Вся тяжелая физическая работа лежала на плечах мужчин, хотя женщины также не оставались без работы: они не обрабатывали землю, но помогали сушить сено, убирать хлеб с полей, молотить, веять и т.д. Огород находился исключительно в ведении женщин, мужчины только готовили землю под посадку растений, а все остальные работы, включая и сбор урожая, выполнялись женщинами. За скотом, кроме лошадей, ухаживали также они.

Большая семья целиком обслуживала себя сама, почти все необходимое в хозяйстве (предметы утвари, мебель, одежда и т.п.) производилось руками ее членов. По окончании полевых работ марийские женщины принимались за изготовление одежды. Основным сырьем служила конопля (в некоторых местах, особенно на севере, и лен), а также шерсть.

Большая семья не всегда помещалась в одном доме. Если состав ее был велик, то строился второй, а со временем, если необходимо, и третий на одной и той же усадьбе, в одном дворе. Все жилые помещения семьей использовались сообща, никакого обособления брачных пар с детьми в большой семье не происходило. Пищу варили в одном доме, и вся семья питалась из одного котла (Там же. С. 167). Во главе большой семьи стоял обычно старший ее член – мужчина, носивший название *кугурак* (большак). Его положение и роль в различных семьях неодинаковы. В семьях первого типа, состоявших из родственников разных степеней родства по прямой и боковым линиям, глава семьи не оказывал большого влияния на ее жизнь. Его действия контролировались семейным советом, в котором право совещательного голоса имели и старшие женщины. Хотя все взрослые члены семьи могли высказывать собственное мнение, решающее слово всегда оставалось за большаком, который проводил в жизнь постановления семейного совета. Эти семьи, как правило, отличались демократичностью своего строя. В семьях второго типа, состоявших из отца и его женатых сыновей, глава имел бóльшую, порой деспотическую, власть над ее членами. Он фактически являлся хозяином семейного имущества и не всегда советовался с другими членами семьи в предпринимаемых действиях.

Глава большой семьи, как старший и опытный человек, распоряжался всеми сельскохозяйственными работами в семье, заботился о ее благополучии, представлял ее на сельском сходе общины и нес ответственность за все неудачи, которые претерпевала семья. В его ведении находилось имущество семьи, он им распоряжался, но без злоупотребления. Пока глава семьи был трудоспособным и сам участвовал в общем труде семьи, он распределял полевые работы между всеми ее взрослы-

ми членами (мужчинами и женщинами), посылал на отхожие промыслы, т.е. следил за всей хозяйственной деятельностью семьи. Когда же большак старел и не мог трудиться в поле, непосредственное ведение хозяйства переходило в руки сыновей, которые распределяли между собой и женщинами все занятия, но при этом советовались с отцом, хотя инициатива уже принадлежала им.

Обычно перед смертью глава семьи не назначал себе преемника. По обычному праву, в семьях первого типа им становился один из старших трудоспособных мужчин, отличавшийся трудолюбием, сообразительностью и бережливостью. В семьях второго типа, если после смерти отца сыновья продолжали вести совместное хозяйство и большая семья не распадалась, во главе ее становился один из братьев, обычно старший, способный возглавить семью. Новый глава уже не имел той власти, какой обладал его отец. И подобная семья основывалась не на власти кого-либо из братьев, а на взаимном доверии и коллективизме в решении семейных вопросов.

Кроме главы, большую роль в семье играла старшая женщина *кува* (большуха). В ее ведении находилась вся женская половина семьи. Она распоряжалась домашним хозяйством, и мужчины обыкновенно не вмешивались в ее дела. Уход за скотом, огородные работы, заготовка продуктов на зиму, прядение, ткачество, шитье считались женскими занятиями и распределялись хозяйкой дома между снохами и дочерьми. В одних больших семьях снохи топили печь и пекли хлеб по очереди, по неделям, в других – все домашние работы производились всеми снохами вместе. Кува оказывала большое влияние на внутреннюю жизнь семьи. Она улаживала семейные споры и неурядицы, выступала посредницей между главой семьи и иными членами, особенно снохами.

Внутренняя жизнь большой семьи, взаимоотношения ее членов регулировались устоявшимися обычаями, во многом носившими патриархальный характер. Каждый член семьи знал свои права и обязанности, существовало строгое доминирование старших над младшими, мужчин над женщинами. Мужская часть семьи составляла ее костяк. Мужчины являлись постоянными ее членами, они рождались и жили в той же самой семье. Они выступали носителями устоев семьи, продолжателями ее традиций. Женская половина – снохи – приходили в большую семью со стороны и вынуждены были приспосабливаться к образу жизни семьи мужа. Их положение здесь зависело преимущественно от личных качеств и в меньшей степени от приданого, которое они приносили с собой. В женщине прежде всего ценили ее трудолюбие, уживчивый характер, умение и сноровка в выполнении домашних работ (*Смирнов И.Н.*, 1981. С. 127). Умные и расторопные женщины пользовались большим уважением в семье, к их голосу прислушивались на семейных советах. Так как приданое у марийцев в большинстве случаев равнялось выкупу, который вносила большая семья за жену своего члена, то оно не давало особых преимуществ женщине в большой семье мужа. Составлявший основу приданого скот хотя и считался собственностью невестки, он, как правило, вливался в общее имущество семьи. Одежда и другие личные вещи, полученные в приданое, оставались ее собственностью, хранились в личном коробе и переходили по наследству к дочерям.

Помимо выполнения сельскохозяйственных и домашних работ, невестки в больших семьях обязаны были изготовлять одежду для мужа и детей. С этой целью каждой замужней женщине выделялась засеянная коноплей или льном полоса, за которой она сама ухаживала и собирала урожай. Или же между снохами распределялись совместно вытеребленные конопля или лен. Шерстью, как правило, невестки обеспечивались из общественных запасов. Из полученной доли конопли и шерсти мать готовила также приданое дочери. Девушки в семье пользовались особым положением. Они меньше работали, уделяя больше внимания изготовлению приданого, и считались временными членами в семье, так как с замужеством покидали родной дом. Воспитание детей в большой семье являлось делом всего семейного коллектива и особенно старшего поколения. Дети рано привыкали к труду и впи-

тывали в себя весь жизненный уклад большой семьи. Став взрослыми, они следовали традициям и обычаям патриархального быта.

Положение снохи-вдовы в большой семье определялось патриархальными устоями семейной жизни. Если в семье складывалась тяжелая обстановка, обычай не запрещал вдове уйти и вторично выйти замуж. Но в действительности такое случалось редко. Когда бытовали обычаи левирата, вдова выходила замуж за брата покойного мужа. Это объяснялось тем, что за нее было уплачено "олно" и семья имела на нее определенные права. Если у нее имелись несовершеннолетние дети, то полагали, что лучше других им может заменить отца их родной дядя. Так или иначе дети считались принадлежащими большой семье, и вдова не обладала никакими правами на них. Архивные документы и полевые этнографические материалы свидетельствуют о том, что бывали случаи, когда молодая вдова, имевшая детей, выходила замуж. С согласия новой семьи она могла взять с собой дочь. Сыновья обыкновенно оставались в доме их покойного отца. Это связано с тем, что сын имел право на получение земли и другие привилегии равноправного члена общины только в селении отца. И даже принятую в другую семью дочь в любое время могли возвратить в отцовскую семью, которая обязана была воспитать ее и выдать замуж. Как правило, вдовы редко выходили второй раз замуж и обычно доживали свой век в семье покойного мужа. Возвращение их в отцовский дом являлось нежелательным, так как выдача их в девичестве замуж и наделение приданым означали окончательный разрыв с родной семьей.

Как показывают проводившиеся в XIX в. переписи населения, некоторые марийские большие семьи существовали не один десяток лет. При этом значительно менялся их состав и постепенно возрастала численность. Но этот рост имел свои пределы. Наступал момент, когда численность семьи превышала возможности совместного ведения хозяйства. В XIX в., особенно в период капитализма, сегментации больших семей, когда из семьи выделялась целая ветвь близких родственников и образовывала новую большую семью, уже не происходило, а совершался процесс распада больших семей. Как показывают полевые этнографические материалы, данный процесс у марийцев растягивался на 10 и более лет. Это объясняется тем, что в подавляющем большинстве случаев марийские большие семьи не были столь зажиточными, чтобы при одновременном распаде иметь возможность обеспечить все входившие в них малые семьи скотом, необходимыми постройками и сельскохозяйственным инвентарем для ведения самостоятельного хозяйства. Соседская община строго следила за тем, чтобы они оказались в состоянии платить подати государству и нести все мирские повинности.

Обычно распад большой семьи начинался с выдела из семьи старшего сына. К этому готовились заранее, приобретая все необходимое имущество для ведения самостоятельного хозяйства вновь образовавшейся семьей. Выделив старшего сына, семья ждала ухода следующего, и так постепенно из семьи выделялись все женатые сыновья, кроме младшего, остававшегося в доме отца и получавшего свою долю семейного имущества. С этим сыном продолжала жить мать-вдова и ее незамужние дочери. В таких случаях младший сын получал большую долю из семейного имущества на содержание матери и на выдачу замуж сестер (Козлова, 1954. С. 181–183).

Установленные обычаем правила раздела большесемейного имущества действовали главным образом только в отношении семей, состоявших из нескольких боковых ветвей близких родственников. При распаде подобных семей часто применялся принцип поколенного раздела имущества, т.е., если распадалась семья, состоявшая из двух ветвей, начало которым было положено двумя родными или двоюродными братьями, имущество делилось на две части независимо от того, сколько малых семей имелось в составе каждой отдельной ветви. В случае же, если распад происходил при жизни главы большой семьи, включавшей семьи его женатых сыновей, обычное право не действовало и отец волен был наделить их имуществом по собственному усмотрению. При распаде братских больших семей раздел имущества

Рис. 68. Марийская семья. Бирский уезд. Конец XIX в.

выносился на семейный совет. Если при разделе возникал спор между членами семьи, то в него вмешивался сельский сход и поручал наиболее уважаемым старикам помочь произвести раздел. Разделу не подлежало приданое снох. В конце XIX – начале XX в., когда интенсивно происходил распад больших семей, во многих семьях старались сберечь скот, полученный снохами в приданое, чтобы при разделе они могли забрать его с собой.

Господствующей формой семьи у марийцев в феодальный и капиталистический периоды являлась малая моногамная семья, состоявшая из мужа, жены и их детей. Иногда она включала в свой состав одного или обоих родителей мужа. Брак в этот период по-прежнему оставался патрилокальным, т.е. жена переходила в дом мужа. Случаи поселения мужа в доме жены были очень редкими, и общественное мнение отрицательно относилось к зятьям-примакам. Обычно в примаки шли бедные марийцы, не имевшие возможности завести собственное хозяйство. Крестьяне, не имевшие сыновей, принимали в дом к единственной или младшей дочери мужа, чтобы сохранить хозяйство. Пока оставались живы родители жены, зять-примак находился на положении работника. Только после их смерти он мог возглавить хозяйство, но частнособственническая психология крестьян не позволяла видеть в нем полноправного хозяина, так как основное недвижимое имущество наживалось без его участия.

Патриархальные порядки, господствовавшие в большой семье, сохраняли свое значение и в малой. Вместе с тем экономические потребности жизни малой семьи вносили серьезные изменения во взаимоотношения ее членов по сравнению с большой семьей. Число трудоспособных членов в ней было ограниченным: это муж, жена и их подросшие дети. В малой семье сложно было провести грань между мужским и женским трудом. По традиции, это разделение существовало, но в действительности оно всегда нарушалось. Муж выполнял мужские работы, которых всегда

имелось достаточно в крестьянском хозяйстве, еще во многом сохранявшем натуральный облик. Он пахал, боронил, сеял, косил, убирал сено и урожай, вывозил навоз на поля, заготавливал и привозил дрова, ремонтировал жилые и хозяйственные постройки, чинил упряжь и домашнюю утварь, плел лапти на всю семью и т.п. Жена занималась всеми женскими работами, связанными преимущественно с ведением домашнего хозяйства. Она ухаживала за скотом, следила за огородом, заготавливала впрок различные продукты, обрабатывала коноплю, лен, шерсть, пряла, ткала, шила, вышивала, готовила пищу и т.д. На ней лежала обязанность воспитания малолетних детей (*Смирнов И.Н.*, 1981. С. 128). Кроме того, при недостатке рабочих рук ей приходилось принимать большее участие, по сравнению с неразделенной семьей, в сельскохозяйственных работах, помогая мужу.

В капиталистический период, когда среди марийского крестьянства получили распространение кустарные и отхожие промыслы, на плечи женщины перекладывались и некоторые мужские работы, так как муж, уходя на заработки, надолго покидал семью. Если муж занимался дома кустарным промыслом, жена тоже вносила свою лепту в это производство. Известны такие кустарные промыслы, как, например, кулеткацкий, в котором принимала участие вся семья.

Развитие капиталистических отношений в деревне в значительной степени нарушало замкнутость сельских миров, марийские крестьяне чаще посещали ближайшие, а также отдаленные рынки, продавая продукты сельского хозяйства и домашних промыслов. В рыночные отношения, помимо мужей-хозяев, втягивались и женщины. В малой семье они сами распоряжались продуктами личного труда, могли продать пряжу, домашний холст, вышитые изделия, куриные яйца и т.п. Полученные от продажи деньги становились их личной собственностью, и мужья не имели на них прав. На эти деньги женщины покупали фабричные ткани, которые постепенно внедрялись в традиционный костюм, шелк для вышивания, украшения и т.д.

Возросшая роль жены-хозяйки в жизни марийской малой семьи изменила реальное положение женщины в семье. Она получила право голоса. Муж в большинстве случаев при решении важных семейных дел советовался с женой, мелкие хозяйственные вопросы она решала самостоятельно. Ей принадлежала большая роль в устройстве судьбы детей. Во многих малых семьях жена пользовалась авторитетом и уважением в семье за личные качества. Вместе с тем юридически женщина в малой, как и в большой семье, не имела никаких прав. При переделах общинных земель женщины не учитывались. Общинную землю делили по ревизским или наличным мужским душам. Лишь в немногих марийских селениях незадолго до Октябрьской революции землю делили по едокам. На сельском сходе имел право голоса только глава семьи. В случае его отсутствия на сельский сход мог пойти его взрослый сын. Вдова также не имела права представлять семью в сельской общине.

Всем семейным имуществом владел муж, в том числе и скотом, полученным женой в приданое, поскольку он вливался в общее хозяйство семьи (*Смирнов И.Н.*, 1981. С. 123). Женщина могла распорядиться только личными вещами, принесенными в дом мужа. И после смерти последнего она не могла стать полноправной хозяйкой крестьянского двора. Если у нее имелись несовершеннолетние дети, община назначала опекуна, который следил за перешедшим от отца в наследство детям имуществом. Опекуном обычно становился кто-либо из уважаемых в общине родственников умершего. Опекун периодически отчитывался перед сельским сходом о сохранности имущества сирот, хотя вдова продолжала вести хозяйство.

Весь быт марийской крестьянской семьи строго регламентировался неписанными законами сельского мира, который определял сроки исполнения всех сельскохозяйственных и домашних работ, проведения календарных праздников, совершения жертвоприношений и т.п. Поведение и взаимоотношения отдельных возрастных групп в деревенской общине определялись и контролировались общественным мнением, опиравшимся на вековые традиции крестьянской жизни. Взаимоотношения супругов в малой семье, воспитание детей также диктовались сложившимися тради-

циями и находились под неусыпным контролем общественного мнения. В малых семьях, где всегда не хватало рабочих рук, дети рано включались в трудовую жизнь семьи, выполняя зачастую непосильные нагрузки. Процесс трудового воспитания включал в себя и физическое воспитание. В народной педагогике все виды воспитания сливались воедино. Дети в своем поведении копировали старших, воспринимая жизненный опыт старшего поколения.

Длительное время сохранявшиеся патриархальные устои жизни марийской деревни оказывали большое влияние на все стороны быта крестьянской семьи. Развившееся в капиталистический период отходничество подрывало эти устои, но не смогло уничтожить их окончательно.

За последние 80 лет в составе и численности марийской семьи, во взаимоотношениях ее членов произошли существенные изменения. Снижение размера семьи во всех марийских селениях было зафиксировано уже переписью населения СССР 1926 г. Средний размер марийской семьи в то время составлял 5,1 человека, что соответствовало средним размерам крестьянских семей в СССР в тот период. Преобладающими в марийских селах становятся простые двухпоколенные семьи. Сложных семей, включавших две-три брачные семьи, имелось в то время значительно меньше. Так, в 1930 г. в с. Морки из 535 семей (без учета одиночек) было всего 11 сложных, в с. Ронга из 166 – только 5. Более половины всех семей в этих селах оказались многодетными – они состояли из 6 и более человек. В последующие десятилетия численность марийских семей продолжала уменьшаться. По данным переписи 1989 г., в Российской Федерации 450 477 семей, где все члены семьи - марийцы. Из них 141 881(31,4% от общего числа марийских семей) были семьи марийцев-горожан; 308 596 (68,6%) – семьи сельских жителей (Некоторые показатели…, 1991. Т. 1. С. 171, 192). Среди всех семей горожан семьи марийцев составляли 11,1%, среди сельских жителей – 58,4%. Средний размер марийской семьи в целом по России был 3,6 человек, марийской городской семьи – 3,4, сельской – 3,7 человек (Там же. 1991. С. 202). Среднее число рождений на 1000 женщин мари городского и сельского населения по России составляло 2288, что выше общероссийских показателей (1796).

Сейчас у марийцев почти нет семей, в которых живут родители с несколькими женатыми сыновьями, как это было в конце XIX – начале XX в. Тем не менее нередки случаи, когда в семье вместе с молодыми супругами живет мать жены, что не было обычным в прошлом.

Однопоколенные семьи в сельской местности немногочисленны. Преимущественно это семьи супругов разных возрастов. Преобладающую часть этой группы семей представляют люди среднего и пожилого возраста, дети которых живут отдельно, а также молодые супруги, у которых еще нет детей.

Глубокие социально-экономические и культурные преобразования, происшедшие в жизни марийского народа в последние десятилетия, нашли отражение не только в численности и составе семьи, но и во взаимоотношениях ее членов, их положении. Большое значение в становлении новых взаимоотношений в марийской семье имело изменение положения женщины-марийки. Сейчас она принимает активное участие во всех сферах общественного производства и общественной жизни, имеет равные с мужчиной права и на работе, и в семье. Один из факторов, обусловивших это, – выравнивание образовательного и культурного уровня мужчин и женщин. По данным полевых материалов, уровень образования мужей и жен не имеет существенных различий. Нередки случаи формального и неформального главенства женщины в семье; жена обычно – хранительница семейной кассы.

В настоящее время все трудоспособные члены семьи, как правило, работают на сельскохозяйственных и промышленных предприятиях, в государственных учреждениях и в частном секторе. Бюджет семьи складывается главным образом из пенсий, денег, вырученных от продажи скота, в меньшей степени от заработной платы ее членов. Кроме того, в сельской местности все семьи имеют подсобное хозяйство.

В сельской местности можно выделить три формы бюджета семьи: общий, при котором все доходы семьи объединяются и используются по общему согласию на нужды семьи и ее членов; смешанный, когда одна часть заработка членов семьи используется на общие нужды семьи, а другая остается в их полном распоряжении; групповой, при котором в семье есть отдельные группы лиц, считающие себя членами одной семьи, но имеющие собственные индивидуальные бюджеты (питаются, одеваются отдельно).

Межнациональные браки характерны для всех социальных групп сельского населения, но больше их среди служащих. Почти в трети межнациональных семей социальная принадлежность супругов различна. В этих семьях профессии мужа и жены часто одинаковы или сходны. Нередко в таких семьях квалификация жены выше квалификации мужа (например, жена – учительница, муж – механизатор). Межнациональные браки заключаются людьми с более высоким или приблизительно одинаковым уровнем образования. В национально-смешанных семьях возраст жены, как правило, или почти равен возрасту мужа, или жена моложе мужа на 3–5, реже на 6–10 лет. Семей, где возраст жены превышает возраст мужа больше чем на 5 лет, немного. Среди национально-смешанных семей выделяются два типа: примерно три четверти их числа – простые семьи, около четверти – сложные. В семьях, где один из супругов мариец, а другой русский, дети чаще определяются русскими. В других вариантах смешанных семей число детей, записанных по национальности матери или отца, приблизительно одинаково. Современная марийская семья преимущественно нуклеарная или сложная расширенная. Миграции из села в город, связанные с индустриализацией края, умножают число городских семей. Меняются структура и функции марийской семьи, приобретающей качественно новые черты, не характерные для нее в XIX – начале XX в. (*Смирнов, Федянович*, 1990. С. 211–221).

ПАТРОНИМИЯ

Образовавшиеся при распаде большой семьи малые семьи или отделившиеся от отцовской семьи женатые сыновья не порывали связывавших их родственных уз и составляли особую родственную ячейку – патронимию. Характерная ее особенность – наличие хозяйственных связей между входившими в нее семьями, локальное единство, память об общем происхождении от одного предка, совместное выполнение различных обрядов и празднеств.

Материалы этнографической науки не позволяют рассматривать патронимию как своеобразную ячейку родового строя. Патронимия со всеми присущими ей чертами могла образоваться только с разрушением родовых связей с их действительным коллективизмом в широкой экономической сфере (в правах неотчужденной родовой собственности на землю и угодья, обязательной родовой взаимопомощью и т.д.). Она пришла на место рода, сохранив некоторые следы от прежних родовых связей, но допуская полную автономию во всех значительных делах входивших в ее состав семей. Таким образом, патронимия возникает в период распада родового строя и формирования классовых отношений, когда основной хозяйственной ячейкой становится малая семья.

В литературе встречаются весьма отрывочные сведения о патронимии у марийцев. Это в большинстве случаев короткие заметки, сделанные в связи с описанием обычаев и обрядов, а также праздников и жертвоприношений, в которых принимала участие вся патронимия. В литературе она обычно выступает под термином “род”, “родовой союз”, “разросшийся род”, “поколение” и т.п. И.Н. Смирнов, “восстанавливая элементы старочеремисской общественной организации”, исходил из наличия “кровной связи”, проявляющейся в “общности культа и празднеств”. Он писал: «Первоначальная деревенская община была поселением рода (туком)… Когда роду становилось тесно в данном месте, из него выделялись отдельные семьи, которые основывали новые поселки… постепенно разраставшиеся. Так образовались

более крупные группы, которые мы назовем, следуя примеру г. Кузнецова "кюмужами" (букв. чаша). "Кюмуж", по словам этого исследователя черемис, представляет собою разросшийся род и может состоять из 50–300 человек… Сочетание нескольких "кюмужей", связанных между собою преданиями о кровном родстве или сожительством, составляет следующую социальную группу, которую мы позволяем себе назвать "мэром"» (*Смирнов И.Н.*, 1889. С. 111–112). По свидетельству С.К. Кузнецова, в кюмуж входила группа людей, евших из одной большой чашки во время жертвоприношения и принимавших на себя часть расходов при совершении моления (Там же. С. 112). Однако труды других авторов и материалы полевых исследований не содержат никаких сведений о "кюмужах" как о родственных организациях. Возможно, что "кюмужи" возникали во время жертвоприношений, а по выполнении своих функций распадались. В предложенной И.Н. Смирновым схеме развития родственных ячеек у марийцев, под родом (туком) и разросшимся родом (кюмужем) можно подразумевать патронимии на разных стадиях развития.

В работе Г. Мендиарова упоминается "род", под которым выступает патронимия. Как он сообщает, "у восточных черемис нет особенных видов общежитий родственников (родичей), подчиненных общему главе рода и ведущих свое происхождение от одного родоначальника, нет также селений, в которых бы жили только семьи, родственные друг другу. Но есть селения, в состав которых входит несколько родов, из которых каждый называется именем общего родоначальника". Характерный признак "рода", по мнению этого автора, – религиозное единство, выражающееся в покровительстве общих духов над всем "родом" и наличии одной священной рощи для жертвоприношения (*Мендиаров*, 1894. С. 36).

П. Ерусланов в своей статье попытался показать структуру родственной организации у восточных марийцев в период их поселения в Башкирии. Основной родственной ячейкой, положившей начало другим, являлась большая семья: «По мере того, как становилось тесно в одном "кудо", из него выделялись отдельные семьи, которые группировались в большие семьи и селились, или вблизи коренного шалаша или уходили в другие места. Такие обособившиеся роды-семьи (поколения) и союз лиц, входящих в него, составляли "урмат", что значит отрасль, отпрыск и поколение. Каждый "урмат" назывался именем основателя, иногда именем одного из его заместителей, по своим качествам и свойствам оставившего в потомстве более глубокую память». Как и большая семья, урмат в свою очередь также разрастался, вокруг него образовывались несколько "урматов", которые «оставались в тесной связи между собой, сознавали единство происхождения, составляли один род, только в расширенном смысле; такой разросшийся род, союз поколений как близких, так и отделенных, обозначался словом "насыл"» (*Ерусланов*, 1894. С. 6). М.О. Косвен на основе работы данного автора выделил у восточных марийцев простую (урмат) и сложную (насыл) патронимии (*Косвен*, 1963. С. 103–104).

В прошлом патронимия у марийцев отличалась территориальным единством. По преданиям, "прежде черемисы строили дома группами: позднейшие поколения располагались вокруг своих родоначальников, без всякого порядка, лишь бы им быть около своих" (*Семенов*, 1893. С. 8). В середине XIX в. в Козьмодемьянском у. "черемисские семьи, размещенные по разным углам околотка, деревни, часто состоят из ближайших между собой родственников. Случается иногда так, что в каком-нибудь небольшом околотке все крестьяне составляют одну родственную семью, и весьма вероятно, что в давнее время жители какой-нибудь Шудурмары выселялись отдельно на пустопорожные места; семьи их с течением времени увеличивались… и составляли впоследствии новые селения и околотки" (*Износков*, 1869. С. 7). Действительно, по данным "Экономических примечаний" к Генеральному межеванию, из деревни Шудурмары, или Большое Емелево вышли околотки с "фамильными" (ономастическими) названиями Алексеев, Борисов, Садуков, Петров, Изыков, Митрев, Пиндиков с количеством дворов от одного до двух десятков в каждом, причем в самой Шудурмаре осталось только 10 дворов. Всего учитываемо-

го тогда населения в этом кусте было 400 душ обоего пола (РГАДА. Ф. 1355. Д. 407. Л. 7 об.).

Когда марийские деревни не имели строгой уличной планировки, каждая патронимия занимала определенную часть селения. Если выделявшаяся семья не уходила на новое место, то ей строили дом рядом, на той же самой усадьбе. У горных марийцев в середине XIX в. часто все постройки патронимии располагались в одном дворе: "Дабы связать себя крепким союзом дружбы, разделять вместе труды земледелия и скорее подавать руку помощи во всех житейских нуждах, несколько черемисских семей, согласясь поставить свои избы на одном дворе, срубают их четыре или пять, обносят одною общею огородкою и составляют, таким образом, как бы один патриархальный род" (*Кроковский*, 1853. С. 226). С введением в марийских селениях уличной планировки, расположение вновь выделившихся семей рядом стало невозможным, однако продолжало сохраняться стремление поселиться как можно ближе к родной семье. В некоторых селениях, состоявших из нескольких улиц, локальное единство патронимии в значительной степени продолжало сохраняться. При этом улица не всегда включала дома одной патронимии, хотя они составляли подавляющее большинство.

Существует несколько названий для обозначения патронимии. Собственно марийским термином является *урлык* (семя). Он известен марийцам, живущим по левую сторону Волги, но в одних местах (например, в Ново-Торъяльском р-не) он преобладает, в других (Моркинский р-н) уступает равнозначному термину *тукым* (от персид. "тухум" – семя). Марийцы, живущие по соседству с татарами, пользуются еще термином *насыл* (араб. – "род, поколение, родство"). Восточные марийцы для обозначения патронимии употребляют слово "урмат", производное от "урлык". Горные марийцы называют патронимию "*вырлык*". Кроме перечисленных, бытовали и другие названия, которые постороннему наблюдателю обычно не сообщались, так как носили, с точки зрения местного населения, оттенок презрения и употреблялись в узком кругу. К ним относились *кашак* и *тӱшка*. Первое обозначает "группа", "толпа", второе – "груда", "куча". Словами "кашак" и "тӱшка" мариец никогда не называл патронимию, к которой принадлежал сам, но употреблял их при упоминании патронимий своих односельчан.

Свое имя патронимия получала от родоначальника, впервые поселившегося на данном месте, или ее название производилось от имени другого члена, который прославился в потомстве какими-либо заслугами перед всей патронимией. Если предок, положивший начало патронимии, носил языческое имя, оно сохранялось в названии патронимии и позже, когда все ее члены становились христианами. Число патронимий в каждом селении было различно и зависело от размеров селений. С течением времени первичные "тукымы" разрастались, сознание близкого родства между отдельными семьями, входившими в их состав, постепенно исчезало. Утрачивались также и другие черты, характерные для патронимии, оставалось только воспоминание о происхождении от одного предка. Среди этих сравнительно многочисленных коллективов выделялись группы семей, связанных между собой близким родством, к которым относятся все характерные черты патронимии. Число домов, входивших в патронимию, а следовательно, и численный состав патронимий – различны. В начале XX в. в патронимию в среднем входило от 2 до 15 хозяйств. Если принять численность семьи для того времени приблизительно в 5 человек, то состав патронимии не превышал 50–70 человек.

Марийская патронимия не представляла собой строго организованного коллектива с выборным или наследованным старейшиной и т.д. Официально главы патронимии не существовало, но каждая патронимия имела одного или несколько стариков, называвшихся *кочай* (*кугу* – "большой" и *ача* – "отец"), которые теми или иными качествами заслужили уважение членов патронимии и их влияние сказывалось во многих случаях жизни отдельных семей. Иногда авторитет этих стариков бывал настолько значителен, что все селение прислушивалось к их мнению.

Одна из основных черт, присущих патронимии, – хозяйственное единство, проявлявшееся во взаимопомощи при проведении полевых работ, требовавших большого количества рабочих рук, которых обычно не хватало в малой семье, а также в общем владении некоторыми хозяйственными постройками. Согласно документам XVII в., каждый ясачный мариец пользовался двором и пашней единолично, а прочими угодьями "с товарыщи", а не с "родичи" (или "родом и племенем" своим). Характерное для Северо-Восточной Руси "долевое" землевладение, предполагавшее и разделы большесемейного земельного владения, и возможность отчуждения полученных долей на сторону, не было свойственно марийцам в XVII–XVIII вв. И позднее, с введением переделов земли в марийских соседских общинах, каждый крестьянский двор, входивший в патронимию, получал землю от общины по жребию, согласно имевшимся у него ревизским или наличным мужским душам.

Хозяйственное единство наглядно проявлялось в период полевых работ. Обычно во время пахоты и посева ржи и овса два-три дома близких родственников совместно обрабатывали свои поля, сначала поле одного, затем другого и т.д., при этом один из них пахал, другой вслед за ним сеял, третий боронил. Объединения были и при молотьбе хлеба вручную, когда требовалось не менее четырех-шести человек. При уборке сжатого хлеба также объединялись несколько семей, поскольку сложить "кладухи" предстояло в один день. Поэтому в один день складывали для одного дома, во второй для другого и т.д.

К общим нераздельным хозяйственным постройкам, находившимся во владении всей патронимии, в первую очередь относился овин, где производилась сушка снопов. Обычно он принадлежал коренному дому, а пользовались им все семьи патронимии по очереди. Если одного овина не хватало, строили другой. В коллективном владении всей патронимии находилось также гумно.

Кроме коллективной обработки земли несколькими семьями, сохранявшейся вплоть до начала колхозного строительства, существовала еще помощь бедным безлошадным родственникам, которым члены патронимии помогали обрабатывать землю, получая за работу лишь угощение, да и то не всегда. Такая помощь производилась и при уборке урожая, когда одна из семей по какой-либо причине отставала с уборкой.

Все семьи патронимии имели сходный знак собственности – *тамгу*. Фигура тамги большой семьи, положившей начало патронимии, сохранялась с небольшими видоизменениями у всех тамг семей, входивших в патронимию. По тамге можно было определить, к какой патронимии относилась та или иная семья, узнать сородичей, поселившихся в других местах. Тамгами марийцы помечали только предметы недвижимого имущества. Например, тамгу вырубали на бортях, на полевых изгородях, на кольях, поставленных на полевых межах, и т.п. Но ни животных, ни орудия сельского хозяйства не метили. Тамга заменяла подпись на различных документах. "за подмену, подделку и произвольное изменение тамги виновный судом стариков наказывался как за подлог" (*Ерусланов*, 1894).

Осознание единства происхождения, родства и близости отражалось на всех сторонах быта патронимии. Патронимия принимала самое непосредственное участие при выдаче замуж или женитьбе одного из своих членов. Например, при выборе невесты, когда главную роль играли родители жениха, родственники всегда были в курсе дела, и семья жениха прислушивалась к их мнению. То же самое происходило при выдаче девушки замуж. Когда жених в первый раз приезжал к невесте, и, получив согласие на брак, приступал к угощению родных нареченной, то в первую очередь приглашались все родственники – члены патронимии девушки – принять участие в "пропое девки". Своим присутствием и участием в общей трапезе они как бы подтверждали свое согласие на брак родственницы.

Родственники оказывали и материальную поддержку при заключении брака сородича, которая, по данным, относящимся к дореволюционному времени, не выражалась в участии при выплате "олно" (хотя бывали случаи, когда богатые крестья-

не вносили все олно за бедного сородича), а в помощи при устройстве свадебного пира, а также в денежном сборе, который производился родственниками жениха и невесты в пользу молодых в виде подарка. Например, в свадебном обряде, записанном в д. Шемермучаш (Ново-Торъяльский р-н), в конце брачного пира в доме жениха невеста обносила пивом всех присутствующих родственников мужа. Подав кружку, она опускалась на колени (одинаково перед мужчинами и женщинами), ожидая, когда гость выпьет пиво и положит в кружку деньги (ПМА, 1948 г.). Каждому члену патронимии следовало явиться на свадьбу и принести с собой угощение, главным образом водку как наиболее дорогостоящий продукт. Кроме того, во всех домах патронимии невесты должны были принять и угостить свадебный поезд жениха, приехавшего за невестой. Отказ от участия в свадьбе считался великим позором и отказавшийся строго осуждался общественным мнением. В свадебном обряде основным действующим лицом выступал коллектив родственников, индивидуальная же роль невесты, жениха и их родителей оказывалась менее заметной. Чем больше родственников принимало участие в свадьбе, тем большим являлся почет для новобрачных и их семей.

О прочном единстве патронимии свидетельствуют похоронные обряды и обычаи. Наиболее ярко сплоченность патронимии проступала в поминальных обрядах, тесно связанных с культом предков. Особенной торжественностью отличались поминки в сороковой день после смерти. Собирались все мужчины патронимии умершего с женами, а также женщины, вышедшие замуж в другие селения, с мужьями. В прошлом, кроме родственников, в этот день никого не приглашали. Пришедшие приносили с собой обычные в таких случаях ритуальные блюда. Помимо покойника, по которому устраивались поминки, поминали всех умерших данной патронимии. Специальными днями поминовения усопших считались Великий четверг (перед Пасхой), который у марийцев назывался *Сорта чӱктымӧ* (день, в который ставят свечи) и “Семик” (в июне, на седьмой неделе после Пасхи). В день Сорта чӱктымо в каждой семье пекли ритуальные блины и красили яйца, для умерших изготовляли маленькие свечи из воска. В один дом собирались близкие родственники (патронимия) и поминали умерших данного дома, затем отправлялись в следующий дом и так продолжалось до тех пор, пока не обходили все дома патронимии. Таким же образом совершали поминки и в “Семик”. Кроме общего поминовения предков, члены патронимии и все праздники отмечали вместе.

В прошлом каждая патронимия имела отдельную рощу – *тукым-ото*, или *насыл-ото*, в которой совершались моления и приносились жертвы языческим богам – *тукым дене кумалтыш* (“моление тукымом”). Иногда эти рощи назывались по имени их основателей. В некоторых марийских селениях еще недавно старики помнили, в какой роще молилась каждая патронимия селения. Кроме молений всей патронимией, в роще совершали моления и отдельные семьи, входившие в состав патронимии. Семья имела свое дерево, около которого приносилась жертва. Выделившийся из отцовской семьи сын выбирал себе молодое дерево поближе к дереву родной семьи, под которым и совершал семейные жертвоприношения.

МАРИЙСКАЯ СВАДЬБА

Традиционная свадьба – сложный комплекс обычаев и обрядов, имевших социальное, правовое, мировоззренческое, религиозно-магическое и иные значения. Она утверждала общественную значимость семьи, стимулировала брачные отношения, увеличение потомства, благоприятствовала установлению добросердечных взаимоотношений между новобрачными, их переходу в разряд семейных и приобретению нового социального положения в обществе. Свадьба закрепляла родственные связи между семьями новобрачных. В то же время традиционная свадьба, насыщенная песнями, плясками, шутками и розыгрышами, являлась своеобразной формой увеселения и воплощения эстетических вкусов народа.

В каждой этнической группе мари были выработаны особые свадебные обычаи и обряды и собственная свадебная символика. Некоторые из них сохраняются и в наши дни. Однако в свадебной обрядности марийцев XIX – начала XX в. сходных элементов имелось больше, чем различий. В свадебном цикле можно выделить условно три основных периода: предсвадебный, охватывающий время от смотрин до свадьбы: свадебный, представляющии собственно свадьбу: послесвадебный, этап вступления молодых в семейную и трудовую жизнь.

Вопрос о женитьбе сына, как и о замужестве дочери, решался старшими членами семьи, родственниками патронимической группы. Когда сыну исполнялось 16–17 лет, родители начинали присматривать в округе невесту. Брачный возраст для юношей колебался от 16 до 24 лет, при наиболее распространенном возрасте вступления в брак в 18–20 лет. Возраст невесты в начале XX в. нередко превышал возраст жениха на 3–5 лет, так как родители не спешили выдавать дочерей замуж, чтобы они дольше потрудились в своем хозяйстве, в то время как сына было выгодно женить раньше, чтобы иметь в доме работницу.

У марийцев запрещались браки между родственниками. Чаще выбирали невест из другой деревни. В выборе активно помогали родственники. Человека, по чьей рекомендации осуществлялось сватовство, называли "очнчыч коштшо". Присмотрев девушку, наводили справки о ее родителях, их характере, репутации, материальном состоянии. В невесте интересовало прежде всего здоровье, трудолюбие, сноровка, отношение к хозяйству. Не последнюю роль при выборе играло материальное состояние родителей невесты. На смотрины (*ӱдыр ончымаш*) обычно приезжали отец жениха с кем-либо из родственников и сваха. При отсутствии отца его заменяла мать, но вместе они в этом обряде не участвовали. Разговор в доме невесты затевала сваха, как правило, в иносказательной форме, чаще всего начиная беседу о поиске якобы потерянной телки. После этого приглашали девушку, расхваливали ее и договаривались о дне сватовства (*ӱдыр йӱктымаш*). На сватовство обычно отправлялись жених с отцом, сват и сваха, а также некоторые родственники (*Фукс*, 1840. С. 223). В назначенный день отец невесты, ожидая жениха, клал на стол каравай хлеба и ставил блюдо с коровьим маслом. Встретив жениха, он тотчас нарезал ломтиками хлеб и намазывал маслом. Жених брал ломтик и подавал его невесте, которая, откусив, передавала его отцу. От него ломтик переходил к невесте, а та возвращала его жениху, который съедал оставшийся кусочек. Исполнение такого обязательного обычая означало получение согласия девушки на брак. Но часто к девушке обращались в последнюю очередь, после решения вопросов о величине брачного выкупа и приданого. Редкая девушка осмеливалась ослушаться воли родителей. Согласие на брак дочери давал обычно отец. Однако решающее слово оставалось за матерью (*Козлова*, 1964. С. 32). Немаловажную роль при сватовстве играло угощение девушки пивом или водкой. Если она выпивала поднесенную рюмку, это расценивалось как окончательное ее решение выйти замуж. На прощание невеста одаривала участников сватовства полотенцами.

Восточные марийцы привозили невесту в дом "названного отца" жениха (*киямат ача*) задолго до свадьбы (ср.: аналогичные обычаи у народов Северного Кавказа и тюркских народов Европы и Азии). За неделю до свадьбы она навещала родственников с прощальными визитами. В день свадьбы "названные родители" устраивали ей в отдельном доме (*ӱдыр модмо пӧрт*) так называемые девичьи игры, куда приглашалась вся молодежь деревни. Сама свадьба также проходила в доме "названных родителей", отсюда же ее увозили в дом жениха.

После сватовства семьи новобрачных начинали готовиться к свадьбе. Близкие родственники жениха иногда оказывали помощь в сборе необходимых средств для оплаты "олно" за невесту. Чаще помощь родственников выражалась в снабжении жениха и участников свадебного поезда наиболее нарядными формами свадебного костюма с украшениями, выделении лучших коней, сбруи и свадебных экипажей.

В невестиной семье готовили приданое и подарки. Большую помощь невесте оказывали ее сверстницы: они вышивали много рубах, полотенец, платков.

Свадьба (*сӱан*) играла важную роль в социализации человека, утверждении его статуса, хозяйственного положения новой семьи, закреплении родственных отношений между семьями новобрачных, молодоженами и их родителями. Во время свадьбы каждый родственник семьи, житель деревни (общины), сверстник жениха и невесты должны были проявить солидарность с родственниками жениха или невесты. Активным участием в брачных церемониях, непосредственной помощью в хозяйственных хлопотах они демонстрировали свое уважительное отношение к вновь создаваемой семье, членам патронимической группы, утверждали новый социальный статус вступивших в брак.

Важную роль в ходе подготовки и проведения свадьбы играли религиозные обряды и магические действия, направленные на обеспечение благополучия образовывавшейся семьи, многочисленного потомства, а также защиту молодых от порчи, сглаза и т.д. В этих обычаях и обрядах прослеживаются черты культа плодородия, почитания предков, огня, семейно-родовых святынь. В марийской свадьбе сохранились отголоски бытовавшей в прошлом ритуальной борьбы поезжан с родственниками невесты. В начале XX в. зачастую это проявлялось в “состязаниях” родственников жениха и невесты: первые стремились показать на свадьбе свою состоятельность, а вторые – трудолюбие, мастерство, независимость. Дух состязательности в удальстве, находчивости, мастерстве исполнения свадебных песен и танцев присутствовал и в отношениях между поезжанами и молодыми сверстниками невесты. Не случайно на свадьбе со стороны жениха принимали участие в основном активные, способные звонко петь и много плясать молодые наряженные в свадебные костюмы женщины, их мужья и парни, самые одаренные в деревне игроки на волынке (*шӱвыр*) и барабане (*тӱмыр*). В зависимости от поведения невесты и жениха, их родственников и односельчан на свадьбе формировались позитивные или негативные мнения и оценки их деловых, эстетических и моральных качеств. По тому, как провели свадьбу, определялся авторитет и честь новобрачных и их родственников, складывалась слава музыкантов, деревни или села в целом. Помимо обрядовой функции свадьба играла важную роль в воспитании молодого поколения в духе уважения к традициям и обычаям народа, почитания старших и формирования эстетических чувств и навыков.

Свадьбу проводили обычно в летнее время после Петрова дня, в период цветения хлебов, до наступления сенокосов (*Риттих*, 1870; *Фукс*, 1840. С. 231). Утром в день свадьбы родители жениха оповещали всю деревню о свадьбе и собирали свадебный поезд, состоявший из 20 и более подвод. Участниками его являлись родственники, представленные соответствующими свадебными чинами – *сӱанвуй* (руководитель, глава свадьбы), *кугу веҥе* (заместитель жениха), *савуш* (дружка), музыканты (волынщик и барабанщик) и другие. Девушек на эту церемонию не брали. Отец жениха мог поехать на свадьбу, но мать обычно оставалась дома. Крестный отец получал свадебный чин *сӱанвуй*, ему вменялось в обязанность водить участников свадебного поезда по домам и угощать их, а также следить за дисциплиной и порядком во время свадьбы. (*Смирнов И.Н.*, 1889. С. 103). Свадебные чины *пӱраш мари* и *пӱраш вате*, ответственные за доставку свадебного угощения жениха и назначаемые родителями жениха, защищали жениха и невесту от возможного нападения, несчастного случая, порчи. В свадебном обряде марийцев сохранилось немало отголосков распространенного в прошлом обычая похищения невесты. Об этом свидетельствует численность поезжан: иногда на свадьбу ехали всей деревней (Там же. С. 103).

За невестой участники свадьбы выезжали после обеда или в вечернее время. В ее доме в это время велась подготовка к свадьбе: везде наводили чистоту и порядок, на стол ставили ритуальные блюда, укладывали в сундук приданое, одевали невесту в традиционный свадебный костюм, используя при этом серебряные украше-

ния *ший аршаш* и *ырескыл* и др. Голову повязывали платком, что означало, что она еще девушка.

Первым в дом невесты входили дружка жениха, *пӱраш мари* и *пӱраш вате* и *кугу веҥе* – "большой зять". Последний играл в доме невесты роль жениха (Там же. С. 101). Родственники невесты не сразу давали согласие на въезд во двор поезжанам. Лишь после троекратного обращения с такой просьбой им открывали ворота. Встречал участников свадьбы специально назначенный для этого обряда родственник невесты пожилого возраста '*тӧрышто шинчыше*' "сидящий за столом". Невеста с подругой (*ончыл шогышо*) располагались по правую руку от него. У восточных марийцев все ближайшие родственники невесты садились за стол и не уступали места поезжанам, пока не услышат от них величальную песню в честь себя. Отведав хлеб с солью, жених (*каче*) становится между невестой (*ӱдыр*) и ее пожилым родственником. Перед началом застолья зажигали свечи, и все присутствующие вставали на колени. 'Карт' (жрец) читал древнемарийскую молитву и благословлял вступающих в брак. После этого жених и невеста приобретали статус новобрачных (*оръеҥ*). Во избежание порчи со стороны злых духов молодожены уходили в специально отведенное для них помещение.

Тем временем участники свадьбы пели свадебные песни, угощались в доме невесты, а затем – у ее родни. Перед выездом свадьбы в дом жениха (у большинства луговых мари это происходило накануне восхода солнца) невесту начинали собирать в дорогу. Прежде чем надеть на нее свадебный кафтан, угощали молодых парней-односельчан. От имени невесты это делал ее двоюродный брат, нарядившись в свадебный кафтан, имитируя тем самым невесту. Затем сама невеста одаривала мать и отца, крестных родителей подарками. После этого жених с невестой, посаженая мать и подружка невесты усаживались за стол и, получив благословение, три раза обходили свадебный стол и быстро направлялись к свадебному экипажу. Невеста не сразу садилась в экипаж жениха, делала вид, что сопротивляется, пока жених или распорядитель свадебного поезда не ударял ее трижды кнутом.

По пути в дом родителей жениха свадебный поезд останавливался в заранее назначенном доме, где невесту переодевали в женский головной убор. С этого момента она окончательно объявлялась женой и должна была слушаться мужа беспрекословно. Во время остановок по пути следования несколько раз совершался магический обряд защиты свадебного кортежа от нечистой силы (троекратный обход свадебного поезда с непочатым караваем хлеба со свечой, втыкание иголки в деревья и строения и т.д.). Свадебный поезд въезжал в деревню дорогой "по солнцу". У входа во двор укладывали железный предмет, поверх которого стелили старую овчину для защиты новобрачных от злых духов. Совершив молитву, невеста с женихом и участники свадьбы усаживались за стол и угощались горячими блюдами. Жениху и невесте в первую очередь давали отведать хлеб с маслом. По обычаю они клялись жить в мире и согласии, уважать родителей и старших, заботиться о хозяйстве. При этом иногда им давали с кончика ножа ритуальный пирожок. В прошлом эта церемония проводилась перед огнем очага в домашнем святилище кудо.

Через некоторое время в дом жениха приезжали родственники невесты *почеш толшо* ("прибывающие вслед"). Дорогу к дому показывал специально назначенный для выкупа приданого невесты родственник. В присутствии всех молодая одаривала родственников мужа и поезжан национальными рубашками, вышитыми полотенцами. При этом она подходила к ним и, угощая пивом или вином, спрашивала довольны ли они подарком. Поблагодарив за подарки, те дружно вставали и начинали плясать. Затем к ним присоединялись и родственники новобрачного. Их охотно приглашали к себе угощаться родственники новобрачного. Попировавши некоторое время, невестина родня возвращалась домой. За радушное гостеприимство они в последующем принимали самое активное участие в оказании помощи новобрачному в его хозяйственных делах. Проводив гостей, дружка, подруга невесты со стороны жениха и женщина, поменявшая головной убор невесты (*вуй пӱтырышӧ ава*), отводили мо-

лодых в амбар и укладывали в постель. Стелила и укладывала спать новобрачных подруга невесты, желая им иметь много детей.

Утром молодые мылись в бане. После этого новобрачную водили за водой, где она должна была поклониться богине Вӱдава (Мать воды). Возвратившись из бани, молодая жена одаривала родственников подарками. Те в свою очередь делали ей ответные подарки. Утренняя церемония завершалась демонстрацией кулинарного мастерства молодушки. Она в присутствии гостей пекла блины или варила суп с клецками "лашка", угощала ими присутствующих. Родственники молодого приглашали новобрачных к себе в гости. Перед посещением дома того или иного родственника проводился обряд *омса лондем руымаш* ("разрубание порога"). Усаживая молодых за стол, хозяева передавали невестке своего ребенка с пожеланиями иметь много детей.

В ближайший после свадьбы праздник новобрачные направлялись в гости к родителям жены. Этим посещением зять выражал благодарность теще за целомудрие ее дочери. Здесь угощались блинами. Родители новобрачной одаривали молодых приданым (*кузык*), выделяя домашний скот (жеребенка, телку или овцу). После такого посещения молодые получали разрешение участвовать в праздниках, семейных торжествах. Вместе с тем новобрачной продолжительное время следовало воздерживаться от всевозможных увеселительных мероприятий.

Большинство крещеных марийцев обычно венчались в церкви только после проведения свадьбы. Церковь долго боролась против этого обычая, но безуспешно. По обычному праву, проведение свадьбы рассматривалось марийцами в качестве официального акта заключения брака.

За годы советской власти марийская свадьба претерпела существенные изменения, однако не потеряла своей значимости и этнического своеобразия. Сроки проведения ее ныне не ограничиваются только летним периодом; сократилась доля свадеб со сватовством, исчез обычай уплаты калыма, но сохранилась традиция одаривания подарками невестой родственников мужа. В современной свадьбе редко можно услышать причитания, а магические обряды совершаются зачастую в игровой форме. Значительно утратилось понимание роли традиционных участников свадьбы. Тем не менее марийская свадьба и по сей день играет важную роль в формировании этнического самосознания, является важным институтом укрепления национального менталитета.

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Родильные обряды – одна из важнейших сторон духовной культуры и семейного быта народа, в которых отразились религиозно-магические представления и многовековой рациональный опыт. Традиционные родильные обряды были направлены на обеспечение безопасности роженицы и ребенка, счастливой судьбы новорожденному. Они способствовали социализации нового члена общества. В них выражались радость и надежды родственников в связи с появлением нового человека.

В период беременности женщине следовало соблюдать предписанные обычаем запреты в отношении тех или иных предметов и действий, чтобы роды прошли благополучно и ребенок родился здоровым. Беременной нельзя было грубо обращаться с животными, хранить что-либо за пазухой, перешагивать через веревку, смотреть на покойника (*Молотова*, 1993. С. 85–86). Существовали приметы определения пола будущего ребенка: если беременной снились женские предметы, то ждали девочку; боли в пояснице означали, что родится мальчик; если ребенок "пинался" в левой части живота – ожидали мальчика, а в правой – девочку (НФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 542).

Роды обычно происходили в бане, реже в избе. Женщина рожала стоя на коленях. Во время родов помогали бабки-повитухи, хотя часто обходились и без их помощи. Муж мог присутствовать лишь во время трудных родов. Рациональные при-

емы родовспоможения (массаж и др.) дополнялись магическими приемами. Так, в случае трудных родов в доме раскрывали все замки и двери, развязывали узлы. Новорожденному отрезали пуповину, отмеряя ее длину до лба младенца. Существовала примета: если пуповина отсыхает за пять-шесть дней, ребенок будет жить долго, за три-четыре дня – он не жилец (Там же. С. 87). Высохшую пуповину сохраняли. В многодетных семьях пуповины детей хранили связанными в один пучок, чтобы дети жили дружно. Новорожденного мыла в бане повитуха. При этом в воду бросали серебряные монеты. Луговые марийцы символически парили младенца рябиновым веничком, считая, что тогда он будет защищен от болезни. После бани ребенка заворачивали в рубаху отца, чтобы тот его любил (*Евсеев*, 1927а. С. 128).

Женщины после родов отдыхали незначительное время. Практически их трудовой режим не менялся. Для быстрой очистки организма роженицы употребляли настои трав. У уральских марийцев для этой цели использовался настой зверобоя (*вӱршудо*). Послед (*азакӱпчык, азакудо, сӱм*) связывали между двух старых лаптей и закидывали на чердак бани или закапывали в землю.

В день рождения ребенка пытались определить по некоторым приметам его судьбу. Если он родился "в рубашке" или "в колпаке" – счастливый, если родился утром – его жизнь будет трудной. Новорожденному старались побыстрее дать имя, а крещеные марийцы спешили его окрестить, так как считали, что в случае смерти безымянный младенец не найдет на том свете себе места. Крестили детей в церкви обычно через две–три недели после рождения. Нередко детям давали два имени: одно при рождении, другое – при крещении. Луговые марийцы совершали обычай домашнего крещения – родители передавали ребенка крестным через стол, читая молитву. В крестные выбирали наиболее уважаемых людей. Ими не должны были быть близкие родственники. Ребенку полагалась крестная мать и крестный отец. Новорожденного мальчика крестил мужчина, девочку – женщина. После крестин в доме новорожденного собирались кумовья и устраивалось небольшое застолье. Крестные родители становились близкими родственниками. Кумовьев уважали и всегда уделяли им большое внимание.

В прошлом у марийцев-язычников существовали и оригинальные способы наречения ребенка. Имя ему давал *карт* (языческий жрец). В одном случае он высекал огонь из кремня – при каком имени загорался трут, тем именем и нарекал новорожденного. Или карт брал ребенка в тот момент, когда он плакал, и перечислял имена – при каком имени ребенок замолчит, то имя и оставалось за ним. Ребенка могли назвать в зависимости от дня недели: если он родился в пятницу (*кугарня*), то имя младенцу нарекали с прибавлением слова *кугу* (большой) – Кугерге (Большой сын), Кугудыр (Большая дочь). Бытовал и такой способ: при выпечке хлеба каждому караваю давали имя – по имени лучше испекшегося каравая и нарекали ребенка. Известен и такой обычай при выборе имени младенцу: в имени новорожденного мальчика старались оставить начальный звук имени отца, деда, братьев, в имени девочки также повторялся начальный звук имени матери, бабушки и т.д. (*Евсеев*, 1927а. С. 133; *Сигов*, 1929; *Козлова*, 1964. С. 126–127). Марийские языческие имена и в настоящее время частично сохранились у некрещеных марийцев старшего поколения.

Традиционными были различные обереги для детей. В колыбель к ребенку помещали ножницы, нож, шлак из кузницы. Когда младенец находился в доме один, в зыбке лежала горбушка хлеба для защиты от нечистого духа. Марийцы Чебоксарского у. в качестве оберега использовали от сглаза медвежью лапу. В других уездах детям шили красные шапочки, к одежде пришивали яркие ленты, бусины, монеты, раковины-каури. Иногда к шапочке пришивали беличий хвост.

Для лечения детей использовали как рациональные, так и магические народные приемы. Например, рахитичных детей в бане натирали солью, кормили мясом ежа. В целях предохранения от болезни в пищу добавляли порошок из толченого осиного гнезда. Применяли разнообразные заговоры от грыжи, рахита, сильного плача и

других болезней. В случаях частых заболеваний или смерти детей в семье проводился обряд "продажи" ребенка. При этом часто меняли имя ребенка. В Уржумском у. мать новорожденного, стремясь обмануть духа смерти, лепила из глины человечка и имитировала похороны. Перед тем, как поставить ребенка на ноги, совершался магический обряд "развязывания пут": ноги ребенка завязывали бечевкой или лыком и кто-нибудь из родственников разрывал веревочку со словами "Кепшылым руалына, ынде кошт, ынде кошт" ("Развязываем путы, теперь ходи, теперь ходи").

Родильные обычаи и обряды во многом идентичны для всех групп марийцев. Однако в настоящее время большинство традиционных обрядов исчезло в связи с унификацией быта.

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ И ПОМИНКИ

Судьба человека, по верованиям марийцев, предопределялась многими факторами: жизнедеятельностью предков и родителей, благосклонностью звезд и небесных светил, предначертаниями богов *Пӱрышӧ* (Предопределитель), *Шочын Ава* (Богиня рождения), богов, дарующих людям жизненные силы. Большое значение в осуществлении предначертанного играли поступки и действия самого человека. Народная мудрость учила: человек рожден для того, чтобы честно отработать и заслужить свой век на земле. За добрые деяния боги, покровительствующие судьбе, ангелы-хранители и личный покровитель *Вуйӱмбал Юмо* (букв. Бог над головой) могли упросить высшие силы продлить жизнь человеку, освободить его от некоторых страданий и бед или, наоборот, за недостойные поступки, слова и мысли обречь нарушителя древних заповедей на муки и страдания. Человек, по мнению марийцев, сам держит в руках нить собственной жизни, однако распоряжаются его судьбой небесные божества.

Земная жизнь людей в устном народном творчестве сравнивается с периодом цветения растений. Люди, согласно мифопоэтическим воззрениям марийцев, созданы Богом для вечной жизни. Но вмешательство духа *керемет* испортило человека, отчего среди людей начали распространяться всевозможные болезни, и человек стал смертным.

Марийцы полагали, что физическая смерть не является обязательной, и она не приводит к прекращению бытия человека. Он после смерти переходит лишь в иной мир (*вес тӱня*), продолжая вести привычный образ жизни. Дореволюционные авторы отмечали, что марийцы верили в существование семи миров, в пределах которых душа умершего могла переходить из одного состояния в другое до семи раз. Наконец, она превращалась в рыбу и навсегда уплывала в мировой океан (*Смирнов И.Н.*, 1889. С. 120; ГАКО. Ф. 237. Оп. 199. Д. 1341. Л. 69).

Смерть наступает вследствие ухода души (*чон, ӧрт, йанг*) человека, как считали марийцы. При сильном волнении, от испуга или случайного попадания души во власть злых сил человек мог сильно заболеть, но не умереть. Срок наступления смерти определял дух смерти Азырен (ангел смерти). Придя к человеку, он якобы перерезал его горло и забирал кровь. Иногда он мог просто задушить, придавив доской, заколоть шилом или нанести смертельный удар колотушкой (*Sebeok, Ingemann*, 1956. С. 117–189). Преждевременная смерть, кроме случая самоубийства, рассматривалась как результат воздействия злых духов (*мужо, шыдепан чер, вувер, керемет* и др.) или следствие вредоносного колдовства. Молодые, по мнению верующих, могли умереть по воле божеств, которые забирали их к себе.

О приближении смерти люди могли узнать по сновидениям и приметам. Верным признаком близкой смерти считалась встреча с нечистой силой или духом смерти Азырен. Несмотря на существование таких поверий, марийцы всеми возможными средствами пытались продлевать жизнь обреченных. Чаще всего проводили умилостивительные жертвоприношения, чтобы таким путем искупить вину больного.

Почувствовав приближение смерти, умирающий приглашал к себе близких и знакомых, давал им наказы. Прощаясь с родными, он указывал, кому его обмывать, кого наряжать в качестве своего заместителя, какую одежду на него надеть и как провести поминки. Крещеные марийцы для исповеди и причащения приглашали священнослужителя.

Марийцы, как и другие финно-угорские народы Поволжья и Приуралья, не позволяли человеку умирать на перине и пуховой подушке. В противном случае на том свете покойного могли заставить пересчитывать пух. В момент смерти зажигали свечу, умирающему старались дать пить воду (*Филимонов*, 1869. С. 431). И в наши дни после смерти человека на подоконник выставляют стакан с водой, рядом кладут серебряную монету, вывешивают чистое полотенце. Считается, что в этой воде омывается душа умершего. Полотенце же, по мнению верующих, нужно духу смерти Азырен. Им он вытирает свой окровавленный нож. В целях искупления крови покойного резали курицу (если умирала женщина) или петуха (когда умирал мужчина) (*Кузнецов*, 1907. С. 11). Затем шли оповещать родных и близких, односельчан.

Похороны происходили при участии всех родственников и односельчан. Близкие люди обмывали умершего, надевали ему чистую рубаху, онучи, лапти. Рубашку в прошлом шили в день самой смерти. Замужнюю женщину, молодых незамужних девушек наряжали в свадебное платье. При шитье смертной одежды и облачении покойного многие действия выполнялись "наоборот" с тем, чтобы они соответствовали существовавшим в загробном мире порядкам и принципам.

Гроб считался домом покойного. Не случайно в нем делают специальное окошечко, откуда якобы умерший может наблюдать за происходящими на земле событиями. Дощатые гробы с маленьким окошечком марийцы стали делать сравнительно недавно. До середины XIX в. в качестве гроба "колотка" использовалась выдолбленная из ствола дерева колода или лубок. На дно гроба стелили березовые ветки, поверх них – белое полотно. Для того чтобы обеспечить умершего всем необходимым для жизни на том свете, в гроб клали теплые вещи, предметы первой необходимости: нож, трубку (если умерший курил), пищу (блины, орехи), мелкие монеты и веточки рябины, шиповника и палочку (для защиты от нечистых сил, подземной собаки, змеи). Вместе с умершим подкладывали и нитки, символизирующие судьбоносную нить жизни. Эта нить якобы помогала человеку добраться в загробный мир, а его душе установить связь с Луной.

Марийцы, несмотря на внимательное отношение к умершему, все же остерегались его и боялись возможного гнева. Поэтому они затыкали ему уши, закрывали глаза, покрывали лицо специальным платком (*шӱрго шовыч*) (*Попов*, 1981а. С. 162). Щепки, обрезки от гроба, посуда и вода, используемые при обмывании, выбрасывались в овраг. Некоторые личные вещи, особенно связанные с почитанием личных духов-покровителей, сжигались. Посмертную одежду аккуратно стирали и хранили, полагая, что она обладает магическими свойствами.

Перед похоронами в доме умершего проводилось угощение покойного при зажженных свечах. Родственники и соседи приходили на похороны со своей едой, приносили деньги, платок для покрытия лица. Поминая покойного, они просили его простить их за нанесенные при жизни обиды и ссоры, желали ему сытной и благополучной жизни на том свете. Перед прощанием родственники покрывали тело усопшего кусочком холста (*кут вынер*). Провожающие старались сдерживать свои чувства, остерегались попадания слез в лицо покойного. Это якобы могло повредить ему на том свете. Участники похорон обычно призывали друг друга примириться с утратой, покориться судьбе. Во время оплакивания на гуслях или волынке исполнялись специальные наигрыши. Перед выносом тела каждый из присутствующих прикасался к краю гроба и просил покойного оставить ему свое счастье. При выносе на пороге дома или у ворот резали курицу (петуха), чтобы искупить кровь умершего, обезопасить семью от повторного несчастья. В оставшейся после выноса гроба избе проводили магическое очищение: место, где стоял гроб, отпаривали

Рис. 69. Поминки. В сороковой день

нагретым в печи камнем, полы и стены хлестали рябиновыми прутьями, затем в избе все тщательно мыли.

Гроб с телом покойного обычно до конца деревни несли на руках, а затем везли на санях (что наблюдалось до конца XIX в.) или телеге. Первому, кто встречался на пути похоронной процессии, вручали мешочек с гостинцами. В селениях Марийского края во время проводов умершего музыканты садились на повозку рядом с гробом и играли на волынке, гуслях или гармошке похоронную мелодию (*колышо муро*). Эта игра не прерывалась и на кладбище (*шӱгартла*). Игре на музыкальных инструментах придавалось магическое значение – следовало отогнать от похоронной процессии и умершего нечистые силы. Могилу (*шӱгар*) копали обычно односельчане, но не близкие родственники. Каждый род хоронил своих родственников на определенном участке кладбища. Могила выкапывалась в направлении с севера на юг или с запада на восток. Голова покойного ориентировалась на восход солнца. Для того чтобы выкупить землю у владыки загробного мира (*Киямат тӧра*), перед опусканием гроба в могилу клали несколько монет. Туда же укладывали палочку – мерку, используемую при приготовлении гроба. Для выхода души из могилы в некоторых местах от гроба до надмогильного столба протягивали нитку. На ее нижнем конце подвешивали серебряную монету, что должно было олицетворять солнце. Над гробом марийцы обычно устанавливали столб или деревянный крест, на которые вешали полотенца. Восточные марийцы воздвигали длинный шест с изображением кукушки на конце.

Помянув умершего перед тремя зажженными свечами, родственники и соседи возвращались в дом покойного, мылись в бане и проводили поминки. Члены семьи (у восточных марийцев) 40 дней ежедневно по утрам поминали умершего перед зажженной свечой. Коллективные поминки совершались на третий (*кумытшым чӱк-*

тымаш) и седьмой (*шымытшым эртарымаш*) день после смерти. Наиболее важными для умершего считались поминки сорокового дня (*нылле пайрем*). В этот день его душа якобы навсегда покидала родные места. В честь сорокового дня родственники резали барана (в XVIII в. – коня) или овцу, выезжали с музыкой и песнями или шли на кладбище, чтобы пригласить умершего и его родню на поминки. Восточные марийцы, приехав на кладбище, становились вокруг могилы, читали соответствующую молитву и начинали петь песню, призывая умершего принять участие в своем празднике. Возвращались с кладбища также под музыку. По пути они отрубали ветку липы и очищали ее от коры. Она должна была символизировать умершего. Не случайно ее носили даже в баню, чтобы попарить. Затем эту палку укрепляли в красном углу дома и на нее вешали одежду покойного.

Роль покойного играл специально выбранный или назначенный человек (*вургем чийыше*). Помывшись в бане, он надевал лучшую одежду умершего и садился на почетное место. Все близкие и дальние родственники, а также соседи приходили на поминки со своей едой (блины, рыбные блюда, сырки, яичница-запеканка, каравай хлеба и др.), вином и свечами. В доме умершего перед началом поминок в честь загробного владыки, его помощника и охранника ворот зажигали специальные свечи. Одну длинную свечу посвящали умершему. Прочитав молитву, начинали угощать умершего. Поминки сопровождались пением специальных песен, а затем и ритуальными танцами.

Каждый родственник мог зажечь свечи в честь недавно умершего представителя родственного коллектива (*тукым, урлык*). Присутствующие, поминая умершего, предлагали свое угощение, отливая и отщипывая немного от приготовленных питья и еды в специально отведенную посуду. Заместитель умершего, разыгрывая его роль, рассказывал, как он провел эти 40 дней после своей смерти, исполнял его любимую песню, совершал ритуальный танец (*тупыньла куштымаш* – букв. "пляска наоборот") под музыку волынки. Веселье продолжалось всю ночь. Перед восходом солнца на прощание заместитель умершего давал наказы родным и близким, призывал всех жить в мире и согласии. Затем его везли в сторону кладбища. Участники проводов пели жалобные песни в сопровождении волынки или гармоники. Отойдя от участников обряда на 40 шагов, заместитель умершего снимал одежду покойного, стряхивал ее и, пожелав усопшему счастливой жизни на том свете, возвращался к ожидавшим его людям.

Марийцы Башкирии провожали заместителя умершего только на следующий день. Ночью его укладывали спать, а утром водили в гости к родственникам и соседям. После такого угощения участники поминок ехали на кладбище, забрав с собой часть туши жертвуемого животного. Перед выездом на кладбище ломали пополам липовую палку и закидывали ее на крышу домашнего строения. Марийцы Удмуртии перед прощанием с душой умершего разводили во дворе или на улице небольшой костер и совершали троекратный обход с пляской. Затем они вытряхивали одежду покойного.

Как уже говорилось, после сорокового дня душа покойного якобы навсегда уходила в загробный мир. О своей жизни на том свете человек мог сообщить близким во время их сна. Иногда умерший, добиваясь угощений, прятал домашний скот, заставлял плакать малолетних детей, пугал спящих своим внезапным появлением и т.д. В таком случае рекомендовалось проводить внеочередное угощение. Годовщину смерти (*вӱредыш*) и поминки на третий год после смерти марийцы стали проводить сравнительно недавно под влиянием традиций соседних народов. Семья умершего целый год соблюдала траур. Родственникам запрещалось веселиться, вступать в брак или выходить замуж.

Марийцы свято чтили память предков. Язычники в течение года три раза проводили общеродовые поминки по усопшим (в праздники Кугече, Семык и Угинде), крещеные также в другие престольные праздники и в родительские дни. Поминки на Страстной неделе в четверг и в семик совершались возле порога дома в присут-

ствии всех родственников. В честь каждого умершего родственника семейно-родственного коллектива зажигали по одной маленькой свече. Поминальную пищу и питье отщипывали и отливали в посуду, которая стояла за порогом. Помянув таким образом в одном доме, шли к дому следующего родственника.

Марийцы обращались за покровительством и поминали покойников и в другие праздники и дни семейных торжеств. В XIX в. организовывались жертвоприношения в память давно умерших и покойников, оставшихся без родственников на земле (*вердыме-кукдымо*). Такая забота об усопших поддерживалась верой в их способность влиять на судьбы людей.

Приведенная характеристика похоронно-поминальных обрядов наглядно свидетельствует о значительном сохранении родовых традиций марийцев. Семейно-родственный коллектив свято чтил предков, стремился обеспечить умершему благоприятные условия для его жизни на том свете. В то же время он надеялся, что предки в состоянии защитить людей от несчастья, болезней, засухи, оказать посильное содействие в повседневной жизни. Почтительное отношение к предкам позволяло укрепить и освятить устоявшиеся нормы взаимоотношений в семье, обеспечить мир и спокойствие, вселяло веру в будущее. Этим объясняется и бытование похоронно-поминальных обрядов в наши дни. Родственные связи в деревнях сегодня значительно деформировались, тем не менее многие похоронные обряды и поминки бытуют в марийских деревнях без значительных изменений.

МАРИЙСКАЯ СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА

Наличие документальных источников, касающихся социального строя марийцев, позволяет наиболее полно охарактеризовать их общественное устройство с середины XIX в. до революционного времени. Это прежде всего сохранившиеся "мирские приговоры", т.е. протоколы сельских сходов, на которых крестьяне решали хозяйственно-бытовые вопросы. Впрочем, немногочисленные мирские приговоры имеются и для более раннего периода. Дополнив и заменив их целым рядом других письменных источников, возможно реконструировать общественную жизнь марийцев в XVIII в., а в некоторых случаях даже в XVII столетии. Реконструирование социального строя марийцев более раннего времени (до XVII в.) возможно преимущественно на основе фольклорных источников и материалов раскопок, которые никем не проводились, если не считать отдельных наблюдений и выводов, изложенных в публикациях археологов (*Архипов*, 1973. С. 81–85). В связи с этим описание общественного устройства мы вынуждены начать с периода развитого феодализма, т.е. с характеристики организационной стороны и внутренних распорядков крестьянской общины. Касаясь ее генезиса, следует отметить, что вопрос о древнем происхождении и архаических корнях сельской общинной организации, постепенной ее трансформации из первобытно-родовой в большесемейную и далее в общину соседско-территориального типа отечественной исторической наукой в принципе решен и в настоящее время почти никем не оспаривается.

Некоторые данные о феодальной крестьянской общине марийцев можно найти в изданиях дореволюционных авторов, в частности в работах И. Георги (*Георги*, 1799. С. 26), Г. Миллера (*Миллер*, 1791. С. 6–7), Г. Перетятковича (*Перетяткович*, 1882. С. 87–88), а также в современных публикациях Г.Н. Айплатова, А.Г. Иванова и др. (*Айплатов*, 1965, 1967б; *Иванов*, 1982). Но наиболее важные сведения по интересующему нас сюжету содержатся в монографии К.И. Козловой, имеющей специальный раздел "Феодальный порядок и крестьянская община" (*Козлова*, 1978. С. 126–190).

После взятия Иваном IV Казани русская администрация застала в Марийском крае большие и малые землячеcкие объединения коренного населения, которые вскоре были определены в уезды и волости. В округе Галицкой дороги существовали также "сотни", в Козьмодемьянском у. – "сотни" и "пятидесятни". Для Царевосанчурского у. было характерно деление волостей на "десятки". В Яранском у. упоминаются и волости, и составляющие их "десятки" и "старощенья" (*Козлова*, 1978. С. 169–170). В качестве податной и земледельческой общинной организации во многих документах фигурирует именно волость. "Десятка", судя по всему, являлась низшей таксономической единицей и подчинялась волости (Там же. С. 170). В отношении "сотен" и "пятидесятен" Козьмодемьянского у. К.И. Козлова высказывает предположение, что они при господстве Казани исполняли роль поземельных союзов разной величины, а "сотни" Галицкой дороги наряду с отправлением воинской повинности выполняли роль судебно-полицейских функций. Причем, автор делает оговорку, что "сотня" Галицкой дороги в XVII в. или совпадала с большой волостью, или же включала в свой состав несколько волостей меньших размеров.

Документы, цитируемые К.И. Козловой, не вызывают сомнений в существовании земледельческих общинных прав волости. Причем, по ряду документов прослеживается и техника распределения земли внутри общин-волости (Там же. С. 173). Большинство самостоятельных дворовладельцев пользовались какой-то частью во-

лостной земли и платили ясак "своим именем" или "именем" умерших родственников – отца, брата, дяди, т.е. по наследственному праву (Там же. С. 173). В случае смерти бывшего владельца предполагалось, что его землю займет кто-либо из родственников, но если таковой не обнаруживался или не желал принимать на себя дополнительную часть ясака, земля оставалась впусте или переходила к соседям. Нередкими были случаи, когда один родственник беднел, и часть ясака с него перелагалась на другого родственника, ранее в ясак не поверстанного. При обилии свободной земли община-волость, видимо, не препятствовала своим членам в свободной заимке облюбованных участков, однако надзирала за тем, чтобы податная раскладка оказывалась более или менее равномерной "смотря по их житьям, и по угодьям", т.е. по фактическому материальному состоянию (Там же. С. 174).

Сложная система межобщинного и внутриобщинного передела пахотных участков возникла только в XIX в., после генерального межевания. В XVII–XVIII вв. марийские крестьяне периодических переделов пахотных земель и сенокосов не знали. Генеральное межевание узаконило старинные волостные ("земляческие") дачи по принципу окружной межи. Оно прежде всего было необходимо для строгого учета фискально-денежных возможностей крестьян путем юридического оформления местной общины как свободной податно-административной единицы, как аппарата более прочного прикрепления крестьянского двора к наделу государственной земли. Генеральное межевание и последующие узаконения по земельному вопросу поставили марийское крестьянство в жесткие рамки общинных дач с ограниченным земельным фондом и привели к созданию искусственной земельной тесноты, ставшей главной причиной земельных переделов (Там же. С. 159). О должностных лицах марийской общины – сотниках, десятниках, старостах, выбираемых всем "миром", говорилось уже в публикациях конца XVIII в. (Георги, 1799. С. 26).

В предреволюционный период в сельском хозяйстве по-прежнему была занята подавляющая часть (95–97%) населения Марийского края (*Хлебников*, 1958. С. 9), и управление сельскими жителями продолжало осуществляться через соседско-территориальную организацию (синонимы: *соседская, сельская, крестьянская, деревенская община*). К предреформенному периоду в результате государственной политики и особенно под влиянием реформы П.Н. Киселева 1838 г. следы былых "земляческих" объединений почти полностью сгладились. После отмены крепостного права и в связи с реализацией реформы 1866 г. о государственных крестьянах (ПСЗ-П. Т. 41. № 42899, 43888) территория России делилась на волости и сельские общества. Что же касается административно-территориального деления в Марийском крае, то здесь традиционное крестьянское земледелие в достаточной мере учтено не было. В итоге одно сельское общество объединяло несколько земельных общин, но иногда последние оказывались разделенными между несколькими обществами.

Под терминами "сельская", "соседская", "крестьянская" и другие общины мы будем иметь в виду прежде всего уровень сельского звена общинного управления (*сельское общество*), особо оговариваясь в тех случаях, когда будет необходимо разграничивать уровни управления или касаться вопросов деятельности волостных сходов. О структуре общин легче судить по данным о земельных общинах. В силу важности учета земельных угодий, состояние землевладения крестьянских общин и селений оказалось в поле зрения земских исследователей и было отражено в специальных научно-статистических изданиях (Крестьянское землевладение..., 1907, 1907а, 1907б, 1909; Материалы для сравнительной оценки..., 1887, 1891; Общий свод данных..., 1896).

Исходя из числа селений, находившихся в той или иной земельной общине, можно выделить простую и сложную общину. Первая "обнимала собою целое селение, которое обыкновенно составляло одно сельское общество". Вторая состояла из двух и более селений (Крестьянское землевладение..., 1909. С. 32). Сложные общины, в свою очередь, можно разделить на два типа. Община первого типа образовывала обыкновенно одно сельское общество. Земельные распорядки в ней имелись такие же, как и в простой общине, разница заключалась лишь в том, что крестьянские

Таблица 1

Состав общин по числу находящихся в них селений (конец XIX – начало XX в.)

Националь-ный состав общин	Уезды	Общее число общин	Число селений в общине					
			1	2	3	4	5	6 и более
Марийцы	Царевококшайский	76	33	16	8	4	8	7
	Козьмодемьянский	21	9	3	–	1	2	6
	Чебоксарский	12	2	2	3	–	2	3
	Всего	109	44	21	11	5	12	16
Русские	Царевококшайский	59	45	13	1	–	–	–
	Козьмодемьянский	10	7	3	–	–	–	–
	Чебоксарский	19	18	1	–	–	–	–
	Всего	88	70	17	1	–	–	–
Национально-смешанные	Царевококшайский	42	7	7	8	7	2	11
	Козьмодемьянский	5	–	1	1	–	–	3
	Чебоксарский	3	–	1	1	–	–	1
	Всего	50	7	9	10	7	2	15

усадьбы в такой сложной общине располагались не в одном месте, а были раскинуты околотками, т.е. группами в несколько дворов по всему пространству земельного надела. Земские исследователи называли такие общины "аномально-сложными" (Крестьянское землевладение..., 1909. С. 32–33). Сложная община другого, более распространенного типа – это совокупность нескольких селений, обычно села с деревнями, разбивающимися, в свою очередь, на отдельные околотки. В составе подобной общины большей частью находилось несколько сельских обществ.

Среди марийского населения края широкое бытование имели сложные земельные общины. В волостях Царевококшайского, Чебоксарского, Козьмодемьянского уездов из 109 марийских общин лишь 44 являлись простыми, в то время как из 88 русских общин простых насчитывалось 70 (см. табл. 1, составленную по: Крестьянское землевладение, 1891, 1907б. С. 12).

Среди русских общин не зафиксировано ни одной, состоящей более чем из трех селений, в то время как имелось 16 однонациональных марийских общин, состоявших из шести и более селений. По другим данным (1907 г.), из общего числа марийских общин сложными являлись в Козьмодемьянском у. 14 из 22, в Царевококшайском – 49 из 82, в Чебоксарском – 11 из 15. В целом по Казанской губ. из 135 марийских общин сложных было 82 (60,7%), в то время как из 1377 русских таких насчитывалось 34 (2,4%) (*Патрушев*, 1974. С. 39).

Выше отмечалось, что полного соответствия границ поземельных общин административному делению не существовало. Например, Чодра-Солинская поземельная община, населенная целиком марийцами и состоявшая из 11 селений, входила в состав двух волостей – Моркинской и Себе-Усадской (ГА РМЭ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 27. Л. 72 об.–74). Несколько иная ситуация складывалась в Козьмодемьянском у. Здесь Ардинская поземельная община (марийская, восемь селений) входила в административном отношении в состав пяти обществ. Троицкая община (марийское название "Большая веревка") состояла из 42 селений различных волостей (10 селений в Больше-Юнгинской, 15 – в Мало-Карачкинской, 17 – в Кулаковской вол.) (ГА РМЭ. Ф. 151. Оп. 1. Д. 10а. Л. 50; Ф. 257. Оп. 1. Д. 28. Л. 37 и др.).

Общинное управление состояло из мирских (волостных и сельских) сходов и выборного аппарата управления. В сложных общинах действовали два вида сельских сходов: сельского общества и волости. Волостными сходами руководил старшина. Он объявлял законы и распоряжения правительства, заведовал волостными денежными средствами, наблюдал за исправлением всех повинностей. Сход сельского об-

щества возглавлялся старостой, но на сходах довольно часто присутствовали волостной старшина или его помощник. Основную массу на сходе составляли домохозяева-землевладельцы, хотя могли участвовать и безземельные, так как их, по обычаю, принуждали исполнять некоторые повинности. Женщин на сход обычно не допускали, если они не являлись домохозяевами-землевладельцами (ГА РМЭ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 36. Л. 71, 76). Правом голоса пользовались только домохозяева – главы семей, включая женщин. Сход собирался сельским старостой, десятским, однако инициатором созыва его мог быть и любой другой член общества. На сходах сельских обществ председательствовал сам староста, на деревенских сходах могли выбрать председателем одного из общинников (ГА РМЭ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 36. Л. 53–57). Решение схода признавалось действительным, когда за него голосовали более двух третей домохозяев, в зависимости от важности вопроса. Периодичность созыва сельских сходов строго не регламентировалась и зависела как от загруженности крестьян сельскохозяйственными работами, так и от различных экстренных происшествий: краж, пожаров, приезда волостных и уездных начальников и т.д.

Состав сельского управления избирался в соответствии с законодательством. Иногда старост избирали на три года, а чаще на год (ГА РМЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1. Л. 70об.–72). Десятских и сотских избирали на 1 год, но бывали случаи, что и на три года (ГА РМЭ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 43. Л. 13–14). У марийцев широко практиковалось очередное, подворное исполнение должности десятских по месяцу или неделе (ПМА. 1974). Сельский староста и сборщик податей по закону получали денежное вознаграждение за службу. Размер его устанавливался на мирском сходе (ГА РМЭ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 42. Л. 31). От выполнения натуральных повинностей они также освобождались, что предусматривалось и законодательством (ПСЗ-П6. Т. 36. № 36662).

Главной функцией общины являлись земельные переделы. Говоря о распределении земли в марийских сложных общинах, следует оговориться, что последние условно подразделялись на два типа. В общине первого типа, представлявшей обычно какое-либо селение с околотками и составлявшей отдельное сельское общество (Общий свод данных..., 1896. С. 362; Крестьянское землевладение..., 1909. С. 33), т.е. аномально-сложную общину, переделы оказывались почти такими же, как в простой общине. Разница заключалась лишь в том, что в общине подобного типа усадебная оседлость не была сгруппирована в одном месте, а раскинута околотками, т.е. группами в несколько дворов по всему пространству земельного надела. Здесь земля распределялась непосредственно между домохозяевами, поэтому земля жителей околотков не группировалась в одном месте, а лежала вперемежку с участками, принадлежавшими крестьянам других околотков (*Залесский*, 1895. С. 2–3; Крестьянское землевладение..., 1909. С. 32–33).

Более распространенная сложная община другого типа представляла собой совокупность нескольких селений, в свою очередь, подразделявшихся на околотки. В составе такой общины, как правило, находилось несколько сельских обществ. Каждый общинник считал себя причастным к владению всей земельной общиной, т.е. обширной площадью наделов всех селений. В общинах данного типа землю сначала распределяли между отдельными селениями или группами селений, образующих особые сельские общества. Затем в каждом селении, как и в простой общине, происходило распределение земли между отдельными домохозяевами (*Залесский*, 1895).

Сведения о землепользовании внутри сложных общин немногочисленны, так как валовые переделы с коренной ломкой межи в сложных общинах применялись редко (*Бакланова*, 1976. С. 154; *Прокофьева*, 1981. С. 70). Имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют в основном о попытках окончательного размежевания селений в сложных общинах. Многие попытки размежеваний оказались безрезультатными из-за сильной запутанности землепользования, однако некоторые имели успех (Общий свод данных..., 1896. С. 368–369). Утверждение подеревенского землепользования в 1860–1870-е годы стало одним из характерных направлений эволюции поземельных отношений (*Кучумова*, 1978. С. 125).

Каждое селение сложной земельной общины обычно имело три участка (НА Татарстана. Ф. 81. Оп. 1. Д. 119. Л. 6): присельный (включавший в себя и усадебные земли); дополнительные нарезки (значительно меньшие по площади, в сравнении с присельными участками, и расположенные, как правило, на значительном расстоянии – четыре-семь верст и более); лесной надел.

Основой землевладения каждого селения сложной общины служили деревенское "владение" и лесной надел, необходимый для удовлетворения потребностей в топливе и строительном материале. Дополнительные нарезки использовались для регулирования размеров деревенских владений в соответствии с числом ревизских душ. Несмотря на такой, казалось бы, несложный характер землепользования, чересполосности земельных владений крестьян разных деревень не удалось избежать (Там же. Д. 54, 57, 59), в связи с чем характер землевладения в сложной общине, особенно с точки зрения постороннего наблюдателя, выглядел очень запутанным.

Основой земельных разверсток в сложной общине являлось выравнивание земельной доли между отдельными деревнями, но не общемирской передел. Сведения о такой переверстке земли в сложных общинах тоже немногочисленны. Вместе с тем факт определенного бытования этой формы урегулирования поземельных отношений в сложной общине едва ли вызывает какие-либо сомнения. Сведения по этому поводу можно найти как в литературе (*Залесский*, 1895. С. 4), так и в архивной документации (ГА РМЭ. Ф. 151. Оп. 1. Д. 19. Л. 9 об.).

Несмотря на ограниченную практику междеревенских разверсток земли, переделы внутри общин являлись главной функцией общины. Существовало два основных вида земельных переделов – коренные и частные. Первые имели целью устанавливать более или менее полное соответствие между земельными участками всех семей и их личным составом. Они приводили к разверстке общинной земли заново, в соответствии с изменившимся в семьях числом душ. Согласно закону от 8 июня 1893 г., срок для коренных переделов должен был составлять не менее 12 лет (ПСЗ-III. 1893. № 8754). Но действительные сроки оказывались нередко произвольными как до выхода закона 1893 г., так и после него. В приговорах мирских сходов указываются разные сроки будущего передела, различающиеся даже у соседствующих деревень одного и того же общества (ГА РМЭ. Ф. №174. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 6, 11 и др.).

Распространенность коренных переделов внутри общин между домохозяевами так или иначе была связана с народными переписями ("ревизиями"). Ввиду того, что 10-я ревизия 1857 г. оказалась последней, ожидание крестьянами следующей, 11-й ревизии привело к тому, что для первых двух пореформенных десятилетий коренные переделы стали крайне редким явлением (Общий свод данных..., 1896. С. 356–357). Массовые переходы общин на новые единицы распределения земли начались в конце 1870-х – 1880-е годы (Там же. С. 355).

К началу XX в. значительная часть земельных общин Казанской губ. коренной передел пашни не провела. У государственных русских крестьян такие "беспередельные" общины составляли третью часть, а среди марийцев – более половины (Крестьянское землевладение..., 1907а. С. 104–105). Но в Козьмодемьянском и Царевококшайском уездах доля общин, которые не провели коренной передел, как у марийцев, так и у русских являлась примерно равной (Материалы для сравнительной оценки..., 1887. С. 20; 1907. С. 53). В этом отношении общинное землепользование крестьян Царевококшайского и Козьмодемьянского уездов заметно отличалось от других уездов губернии. В остальных уездах Казанской губ. процент общин, перешедших к распределению земли по наличным душам, был значительно выше. Очевидно, это объяснялось качеством почвы, поскольку "беспередельные" общины чаще всего располагались в нечерноземной полосе, где земля требовала обязательного удобрения, достаточное и систематическое внесение которого оказывалось возможно лишь при продолжительном нахождении земли в одних руках (*Анфимов*, 1980. С. 98).

Приведенные выше данные об ограниченной практике применения коренных переделов отнюдь не свидетельствуют о стремлении крестьян устранять переделы

вообще. Повседневной формой регулирования поземельных отношений между крестьянами в общине явились частные переверстки и поземельные сделки, что подтверждает весь комплект имеющихся материалов, в частности результаты работ земских исследователей (Крестьянское землевладение..., 1909. С. 19–20). Сроки проведения частных переделов устанавливались крестьянами и во многих общинах осуществлялись каждый год (*Бусыгин*, 1973. С. 49).

Следует также отметить особый вид передела с обменом полос между крестьянами без ломки границ наделов, именуемый в литературе "пережеребьевкой" (*Постников*, 1907. С. 203), или просто "жеребьевкой" (*Бусыгин*, 1973. С. 49; Общий свод данных..., 1896. С. 352). В результате подобного обмена, осуществлявшегося с помощью жеребьевки, изменялись местоположение и местонахождение участков.

При коренных переделах каждое поле общинники делили на клинья по качеству земли и местоположению в целях равного распределения труда при обработке земли и уборке урожая. После разбивки полей на полосы при распределении их непосредственно между домохозяевами применялась жеребьевка. При переделах крестьяне могли быть объединены в соответствующие союзы (*Евсеев*, 1928. С. 122; ПМА. 1974 г.). Систематическим переделам подвергались также луговые и лесные угодья. Техника эксплуатации луговых угодий могла быть различной. Чаще всего практиковалось ежегодное распределение по числу душ, так как обычно участки различались по травостою (Материалы по статистике..., 1893. С. 113; Доклад высочайше утвержденной комиссии..., 1873. С. 113). Частота сроков разверстки вызывалась сезонными колебаниями качества и размеров угодий, затоплением и заилением участков, а также лесными пожарами, поскольку значительная часть луговых угодий располагалась в лесах (*Бусыгин*, 1973. С. 51). Распределение лугов могло быть идентичным разверстке пашни. Лесные угодья обычно распределяли ежегодно (ГА РМЭ. Ф. 151. Оп. 1. Д. 9. Л. 5). Усадебные участки находились в подворном наследственном владении и почти никогда переделу не подвергались (Общий свод данных..., 1896. С. 354).

Наиболее распространенными способами распределения земли являлись разверстки по ревизским или наличным мужским душам. Использование других способов разверстки земли (по едокам, тяглам, работникам) у марийцев почти не практиковалось. Региональная особенность – преобладание ревизской разверстки по сравнению с распределением по наличным мужским душам. В начале 1890-х годов из 121 марийской общины разверстку по наличным мужским душам использовали всего в 32 общинах, в остальных 89 общинах осталось ревизское распределение (Общий свод данных..., 1896. С. 354). К 1907 г. в 83 из 135 марийских общин пользовались землей по ревизским душам (Крестьянское землевладение..., 1909. С. 43), что обусловливалось ограниченной практикой переделов из-за низкого качества почвы на большей части Марийского края. В других уездах Казанской губ. значительно преобладало распределение земли по наличным мужским душам.

Дополнительным средством перераспределения земель являлись различные формы отчуждения земель, среди которых наиболее распространенной была аренда, чаще денежная или с исполу. С распределением земельных угодий оказывалась тесно связана раскладка денежных и мирских сборов, проводившаяся по тем же разверсточным единицам, как и при переделах.

В семейных отношениях административному контролю со стороны деревенской общины подлежали вопросы, касавшиеся раздела семей, наследования имущества и назначения опеки над осиротевшими детьми. Сельская общинная организация играла свою роль при заключении браков, осуществлении разводов, усыновлении детей. В регулировании общиной семейных вопросов заметно проявлялась защита патриархальных устоев деревни, хотя и за "слабых" членов семьи (жен перед мужьями, детей перед родителями) община нередко заступалась (ГА РМЭ. Ф. 257. Оп. 1. Д. 44. Л. 32; *Соловьев Е.Т.*, 1888. С. 12, 34). При этом учитывались прежде всего фискальные интересы общины. Ненормальная обстановка в семье могла привести к экономическому разладу, ослаблению платежной силы двора (*Якушкин*, 1909. С. 8; *Пахман*, 1879. С. 371).

Авторитет общины сказывался и в празднично-обрядовой культуре народа. У марийцев сельский сход принимал непосредственное участие в организации молений и сборе мирских средств для их проведения (*Яковлев*, 1887. С. 57–59; *Овсянников*, 1878. С. 52).

Не следует забывать и об охранительной функции общины. Крестьяне внимательно следили за соблюдением имевшихся в быту ограничений и нередко по постановлениям сходов вводили новые запреты, осуществляли специальные охранительные обряды и довольно строго наказывали за нарушения запретов (*Шестаков*, 1867; Йошкар Кече. 1928. 16 августа; *Крюкова*, 1956. С. 56). Под контролем общины находилась и нравственность крестьян. Нарушение нравственных норм, особенно девушками, могли привести к серьезным последствиям, вплоть до административно-юридических мер наказания, в частности расправой путем публичного посрамления (*Комов*, 1889; *Щекатов*, 1801–1809. С. 67; НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 783. Л. 48; Оп. 3. Д. 96. Л. 13–14; Д. 211. Л. 34; Д. 20. Л. 6, 8). Некоторые функции общины реализовывались не только прямо, но и опосредованно - через выработанные "миром" обычаи и традиции, влиявшие на мировоззрение и поступки отдельных личностей. В частности, существовала общинная цензура нравов, в результате которой некоторые негативные качества человека - лень, нерасторопность, аморальное поведение и другие – подвергались осуждению.

Несмотря на введение правительством в качестве низового судебного органа – волостного суда, исключительно важную роль в решении правовых вопросов играло сельское звено управления. Разбор нарушений норм повседневной крестьянской жизни был для общинных властей обычным делом. Крестьяне вместе со своим деревенским "начальством" и понятыми проводили расследования: осматривали место происшествия, делали обыск и опрашивали свидетелей. "Для вынуждения показаний" случались и пытки. После расследования преступления община сама наказывала виновного, не передавая дела в волостной суд. Наказания могли быть самыми различными: денежный или винный штрафы, наказания розгами. Но наиболее действенной мерой считалось публичное посрамление. Нередко случались и самосуды, когда группа односельчан без участия сельского схода и должностных лиц сельского управления расправлялась с преступниками, в частности с конокрадами и поджигателями. Ведь последствия от совершенных ими преступлений сказывались на экономической состоятельности крестьянских дворов, за которые общине приходилось уплачивать недоимки. Аналогичным образом объясняется строгость общины при наказании за преступления против личной собственности. Наиболее типичной формой сельского общинного суда являлся суд деревенского схода. Часть споров и конфликтов разрешалась часто на месте группой близко живших друг от друга крестьян, т.е. судом соседей. Имеется ряд фактов, подтверждающих существование практики применения норм обычного права и в волостном судопроизводстве (ГА РМЭ. Ф. 297. Оп. 1. Д. 30. Л. 12).

Таким образом, в дореволюционный период сельская община Марийского края представляла собой устойчивый жизнеспособный организм, умевший приспосабливаться к изменениям социально-экономической жизни. Организационные основы общин были очень прочны, а ее функции ярко проявлялись во всех сферах крестьянского быта. Прочность устоев марийской общины подтвердилась тем фактом, что она, как и община у многих народов России, просуществовала вплоть до коллективизации сельского хозяйства.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

Умение регулировать взаимоотношения людей между собой, налаживать нормальные условия жизни – один из показателей культуры общества. Общественная жизнь дореволюционной марийской деревни регулировалась соседско-территориальной общиной. Она руководила хозяйственной деятельностью сельчан, осуществляла раскладку податей и их взимание, контролировала исполнение мирских повинностей, занималась разбором гражданских и некоторых уголовных дел, судопроиз-

водством, поддерживала правопорядок в деревне. Сельский мир строго следил за соблюдением общепринятых нравственных норм, установившихся традиций в семейной жизни, за взаимоотношениями людей между собой. Управление общиной осуществлялось за счет системы социального контроля, главенствующую роль в котором играли советы стариков, суд соседей (*Шаров*, 1981. С. 45), всевозможные обычаи.

Община обеспечивала материальное существование людей, на основе взаимности и поддержки предоставляла им защиту и помощь, давала возможность каждому ее члену удовлетворять собственные социальные потребности. Проявляя заботу о сохранении хозяйственной дееспособности каждой семьи, сельская община стремилась своевременно поддержать малоимущих, сирот и больных. В ее функции входили организация досуга, проведение религиозных обрядов, праздников. Жизнь каждого человека органично срасталась с повседневными заботами других членов общины. Здесь человек воспитывался, получал свой социально-правовой статус. Приученные с детства подчиняться существующей дисциплине, сложившемуся образу жизни, люди стремились сохранить и упрочить социальные связи внутри общины. Единство односельчан достигалось за счет налаживания родственных, соседских, хозяйственных, групповых (молодежных и др.) отношений. Важную регулирующую роль в жизни сельчан играл сельский сход. Марийские общины, в отличие от русских, состояли большей частью из нескольких (иногда более 10) селений, в которых созывались свои малые сходы.

Марийцы, как отмечали дореволюционные исследователи, жили между собой дружно и честно (Черемисы..., 1878. С. 4). Воровство, хулиганство, злоумышленные действия в марийских деревнях встречались редко. Нарушители наказывались публичным посрамлением, принуждением откупиться у мира вином, отправлением в рекруты, а иногда и физически. Строго преследовалось конокрадство, кража хлеба, скота, личного имущества, любое проявление прелюбодеяния и разврата (*Износков*, 1869. С. 6). В таких случаях крестьяне проводили самосуды; иногда виновного убивали. Важную роль в процессе выявления нарушителя марийцы отводили присяге. Подозреваемого в проступке заставляли перешагивать через палочку, принесенную из священной рощи. При этом он произносил такое заклинание: "Пусть я так же засохну, как эта палка, если я говорю неправду!" Затем ему давали с кончика ножа кусок круто посоленного хлеба. Люди верили, что при ложной присяге обвиняемый получит от ножа неизлечимую рану. После присяги палка переламывалась пополам, что должно было привести к неминуемой смерти нарушителя (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 429. Л. 26об.–28).

Большое значение в жизни односельчан имела соседская взаимопомощь. "Будь ты живой или умирать станешь – пусть рядом будет твой сосед", – говорит народная мудрость. Помимо широко практиковавшейся соседской взаимопомощи в деревнях периодически устраивались коллективные формы взаимопомощи (*мӱма*). Существовала поочередная помочь при вывозке навоза на паровые поля, кошении и уборке сена, толчении кудели, разминании конопли. "Мӱма" устраивали иногда в день завершения уборки хлеба. Перед тем, как сжать последние колосья, проводили обряд "угощения серпа" (*сорла пукшымаш*).

Помочь устраивали также при строительстве дома (коллективная вывозка бревен, подъем сруба и матицы). В оказании помощи принимали участие все взрослые жители деревни. После подъема матицы, сопровождавшегося выполнением магических обрядов, проводилось коллективное угощение участников помочи. Богатые крестьяне редко прибегали к помочам, чаще всего ими пользовались при недостатке рабочих сил или лошадей. На помочь приглашались родственники и соседи за несколько дней вперед, участвовать в работе могли и не приглашенные. Для того чтобы созвать родственников из соседних деревень, по древней традиции могли вывесить на длинном шесте цветной платок (*Кандаратский*, 1889. С. 5). Отказ от участия в помочи расценивался как безнравственный поступок (*Евсеев*, 1928. С. 132). Безжалостно осуждались те, кто отказывался помочь погорельцам, осиротевшим

семьям. Каждый хорошо понимал: помогая односельчанину, он может рассчитывать на взаимопомощь в любое другое время. К тому же тот, кому оказывалась коллективная помощь, считал себя обязанным отработать за это у каждого присутствующего на помочи.

Сельская община, проявляя заботу о своевременном и качественном завершении сельскохозяйственных работ, стремилась наиболее оптимально организовать начало полевых работ. Прежде чем выехать в поле, крестьяне неоднократно обсуждали, когда начать пахоту, определяли человека "с легкой руки" и наиболее удачливого в работе. Первый выезд на поля сопровождался выполнением всевозможных магических обрядов. Такое же внимание обращалось началу сева и уборки урожая. В целях защиты полей от засухи, заморозков и града организовывались коллективные молебны со святыми иконами или же языческие моления и жертвоприношения. По мнению марийцев, наибольшей опасности зерновые подвергались в период цветения. Считалось, что в это время Мать-земля была беременной и нуждалась в особой заботе. В данный период, известный у мари и чувашей под названием *сынкса*, запрещалось производить любые строительные работы, рыть землю, вывозить навоз, красить холсты и пряжу и т.д. Нарушители запретов строго наказывались общиной (*Магницкий*, 1881. С. 37–40).

Община строго следила за соблюдением календаря сельскохозяйственных работ. Ленивые, нерасторопные хозяева подвергались насмешкам, получали позорные прозвища. В выходные дни (пятницу – у приверженцев дохристианских верований, воскресенье – у православных верующих), а также в дни христианских и народных праздников запрещались все виды работ по хозяйству. В свободное время мужчины, собравшись группами, обменивались новостями, рассказывали легенды, предания, былички, балагурили, курили табак. Иногда устраивались коллективные игры. В конце XIX – начале XX в. в отдельных деревнях стали проводиться коллективные чтения. Они носили случайный характер и устраивались по домам (Народное образование..., 1905. С. 44–89). Книги для совместного чтения крестьяне брали из училищных и сельских библиотек. Состоятельные крестьяне выписывали газеты и журналы. Однако большинство марийцев из-за незнания русского языка не имели возможности знакомиться с книгами и газетами. Чаще всего они узнавали о политических событиях от пересказчиков в помещении мирской караулки (Там же. С. 69–70).

В осенне-зимний период деревенская молодежь по вечерам собиралась на посиделки с работой (*шинчаш коштмаш*). Девушки приходили с рукоделием (пряжей, вышивкой), а парни приносили заготовки для плетения лаптей, гармонь, угощение для девушек. На посиделках занятия рукоделием чередовались с играми, песнями и плясками. Длились они до полуночи, поскольку задерживаться более не разрешалось.

Неотъемлемой частью общественного быта народа были праздники. В быту марийцев важное место занимали общинные календарно-трудовые, престольные (храмовые), местные деревенские праздники. Марийские празднества сочетали общинное и семейно-родовое моление, выполнение производственно-магических обрядов, общедеревенское гуляние, родственные встречи с застольем, молодежные игры и развлечения. В праздниках олицетворялись идеалы народа, его представление о счастье, стремление к полноте существования, гармонии и творческой жизни.

Наиболее насыщенными всевозможными обрядами, ритуалами, обычаями являлись календарно-трудовые праздники, тесно связанные с годичным круговоротом в природе и сельскохозяйственным календарем. Это своеобразная форма подведения итогов основным этапам хозяйственной деятельности крестьян, освящения крестьянского труда, укрепления единства членов общины. Во время праздников люди стремились восстановить связь с природой, усилить ее плодородящие силы.

В зимнем цикле календарных праздников важное место занимали святки (*Шортйол*, *Шартял*, *Шочъйол*, *Шорыкйол*) и масленица (*Ӱйарня*). Шортйол марий-

цы проводили в период зимнего солнцестояния. В дни святок выполнялись магические действия, направленные на обеспечение благополучия и богатства, увеличение плодородия полей, поголовья скота; ряженые разыгрывали всевозможные сценки, в которых проявлялись отголоски культа умирающей и воскресающей природы. Шортйол был праздником молодежи. Девушки и парни ходили по дворам, дергали овец за ноги, выражая тем самым в игровой форме пожелания плодовитости домашнему скоту. Молодежь (неженатые парни) активно участвовала и во время обхода ряженых по домам. Девушки северо-восточных районов Марийского края в Шортйол устраивали девичьи угощения (*ӱдыр пура, ӱдыр сий*). Для этого они варили на "ссыпчину" пиво, нанимали чей-либо дом и приглашали односельчан на праздник. Одевшись в лучшие наряды, девушки пели в честь каждого присутствующего величальную песню, угощали пивом, исполняли танцы. Гости вознаграждали их серебряными монетами. Немаловажное значение на девичьих угощениях придавалось знакомству неженатой молодежи друг с другом.

Ряженье – один из наиболее существенных элементов марийских святок. Среди ряженых выделялись маски зверей и птиц, духов и демонов, социально-бытовые маски (*Акцорин*. 1976. С. 68–108). Ведущую роль среди них играли маски, изображающие медведя, старика Василия со старухой Васильевной (*Васли кува-кугыза*). Главной обязанностью ряженого в старика Василия была проверка итогов хозяйственных дел крестьян, предсказывание будущего урожая и погоды. Не обходил он своим вниманием и поведение однодеревенцев, резко высмеивал ленивых, критиковал безнравственное поведение некоторых людей. По его указанию остальные ряженые стегали провинившихся соломенным жгутом. Старуха Васильевна проводила проверку работ, выполняемых женщинами. Считалось, что "Васли кува" приходила на праздник из озера, в котором замачивали коноплю (Там же. С. 84). В ее образе сохранились черты почитаемой богини плодородия, воды, покровительницы женских работ и девичьей судьбы. В святочные вечера молодежь играла во всевозможные игры – "Лычки", "Жгуты", "Рыбу", "Жмурки", "Любишь, не любишь" и др. (*Троицкая*, 1893. С. 67). Важное значение придавалось гаданиям о будущей судьбе. Святочный комплекс игр, обрядовых действий и увеселений у крещеных мари заканчивался "очищением" – купанием в крещенской воде – ледяной проруби каждого наряжавшегося.

Марийская масленица (Ӱйарня) была целиком посвящена встрече весны. Символическим началом праздника считалось исполнение песни-заклинания во время скатывания с горы на санках: "Вода масленицы журчит, ой журчит, журчит" (*Васильев М.Г.*, 1915. С. 813–815). В период праздника марийцы по примеру русских организовывали проводы "масленицы", катания с гор и на лошадях, соблюдали обычаи, связанные с молодоженами. На масленицу проводились обрядовые действия, направленные на достижение хорошего урожая конопли. Женщины и девушки для этого специально скатывались с гор на прялке, разбрасывая с заклинаниями конопляные зерна. Весеннему пробуждению должно было способствовать проведение обычая "вытряхивания блох" (*шуршо почкымаш*) (НРФ МарНИИ. Оп. 5. Д. 17. Л. 26). Массовые катания начинались на день позже русских – лишь с понедельника. В этот день устраивались скачки на лошадях. Парни, усадив наряженных девушек в сани, под перезвон бубенчиков ездили из одной деревни в другую. Горные марийцы в воскресенье перед постом устраивали общенародные катания (*Михайлов*, 1972. С. 202). В смешанных марийско-русских селениях организовывались карнавальные поездки на лошадях по деревням. Рядились в основном в цыган, красавиц и нечистых сил. Во главе ряженых выступали старик и старуха масленица (*ӱйарня кува, ӱйарня кугыза*) (*Акцорин*, 1976. С. 25). К своеобразному увеселению марийцев можно отнести устройство на возвышенных местах парных жердей *ӱйарня кашта* (жерди масленичной недели) для катания девушек и парней.

Пасха (*Кугече*) была праздником весны, нового сельскохозяйственного года. В его основе лежал культ оживающей природы, предков с семейно-родовыми и об-

щинными молениями. Началу праздника предшествовал Великий пост (*кугу пӱто*). Посты строго соблюдали только приверженцы "русской" (православной) веры (ГАКО. Ф. 237. Оп. 199. Д. 1341. Л. 96 об., 131). Накануне Вербного воскресенья горные марийцы проводили обряд изгнания "нечистых" духов. Для этого все мужчины деревни садились верхом на лошадей и "со всех домов поочередно" собирали старые прутья, хранящиеся в домашнем святилище кудо, и отвозили их в поле. Вместо них затем привозили новый пучок веток (*Смирнов И.Н.*, 1889. С. 140). Аналогичные обряды изгнания нечистых сил, шайтана соблюдали чуваши, удмурты (ср.: "урвесь" удмуртов, "вирмече" у чувашей, "бермечек" у татар). Во всех этих обрядах важное значение придавалось почитанию оживающей растительной силы.

Каждый день предпасхальной недели имел свое название. Во вторник проводилось семейное благодарственное моление божествам с конской головой. Марийцы верили, что в Страстную среду умершие сородичи приходят к своим родственникам. В этот день строго запрещалось работать, брать в руки веретено или палку, трогать головешку, открывать сундук и т.д. До обеда люди воздерживались от еды, не кормили скот, соблюдая так называемый марийский пост (*марий ораза*) (*Фукс*, 1840. С. 192). В четверг в честь умерших устраивались специальные угощения. Этот день назывался *сорта чӱктымӧ кече* (день зажигания свечи). Члены семьи вместе с родственниками в честь каждого умершего, а также владыки подземного мира и его помощников зажигали по маленькой восковой свече. Отламывая и отливая приготовленные пищу и пиво в специальный сосуд для умерших, участники поминок просили предков жить в мире и согласии, оказывать посильное содействие в хозяйственной деятельности, оберегать семью от несчастия (*Васильев В.М.*, 1927). Горные марийцы такие поминки проводили тайно в поле или в лесу, иногда в оврагах (*Моляров*, 1873. С. 278). Страстную субботу марийцы почитали как *аяр кон кече* (злой щелоков день). Они считали, что в ночь с субботы на воскресенье к людям с небес спускается бог *Кугече Юмо* (божество Пасхи, Великого Дня). Аналогичные представления существовали и у мордвы. В день Пасхи (*кугече кече*) марийцы рано утром мылись в бане, готовили праздничные блюда и проводили совместные подворные моления мужчин перед зажженными свечами. Непременным атрибутом этих молений была ритуальная чаша (*ташлама корка*), из которой все присутствующие угощались пивом. Одним из элементов пасхальной обрядности являлся обычай качаться на качелях. Возле качелей проводились молодежные игры.

Перед началом сельскохозяйственных работ или после их завершения марийцы проводили праздник пашни "Агавайрем", посвященный божествам плодородия, земли, небесных светил и сил природы. Перед молением вскладчину готовилось ритуальное блюдо – омлет из яиц (*салма муно*). Моление происходило в роще (*агавайрем ото*) или специально отведенном месте (*шелык*). Здесь мужчины в присутствии руководителя моления (*карт, молла*) читали коллективно молитвы небесным и земным богам и, отламывая по кусочку от принесенной на праздник пищи (блинов, сыра, крашеных яиц и др.) и отливая немного кваса, бросали все это в огонь, призывая богов принять благодарственный дар людей. После коллективного моления организовывались соревнования в беге, игры с яйцами. Возвратившись из рощи, мужчины вместе с руководителем моления устраивали подворное моление.

Марийская община выступала инициатором проведения молений при засухе, неурожае. У восточных марийцев через каждые три года проводились крупные моления *кӱсӧ*. Луговые марийцы организовывали моления во время праздника *Сӱрем*, в котором важное значение придавалось коллективному изгнанию злых сил (*сӱрем мужо*). Сроки проведения праздника Сӱрем у луговых мари не везде совпадали. Так, в Царевококшайском у. его отмечали в Петров день (12 июля), в Уржумском – осенью, а в Яранском – в период праздника Святой Троицы. Праздничный ритуал был очень насыщенным. Перед началом коллективного моления в роще в присутствии жителей десятка деревень молодежь три раза объезжала верхом священную рощу и, получив благословение старших, мчалась по де-

ревням. Здесь они с шумом изгоняли "нечистую силу", хлестали ветками людей, били нагайкой по воротам, строениям. Затем устраивались подворные моления перед принесенными в селения молодыми деревцами, почитаемыми как святыня. Тут же играли в специальные трубы *суремпуч*. Нередко скачки устраивались на поле, оставленным под пары.

В культовых представлениях, связанных с проведением этого праздника, отчетливо проявляется почитание дерева, земли. Жертвоприношение, совершаемое в летний Сӱрем, имело значение обрядового снятия табу, объявленного в связи с беременностью Матери-земли. Только после этого праздника разрешалось рубить деревья, рыть землю, косить траву, а женщинам – прясть и красить нитки.

Во время праздников, наполненных веселыми песнями и танцами, детскими и молодежными играми и развлечениями, крестьяне не только отдыхали от повседневных будничных работ, но и получали эстетическое наслаждение от коллективного общения. Молодежь имела возможность поближе узнать друг друга. В молодежных играх девушки и парни охотно знакомились с прибывшими на праздник молодыми людьми из соседних деревень. Иногда после такого знакомства девушка навсегда могла остаться в этой же деревне, выйдя замуж за полюбившегося ей парня.

Во второй половине XIX – начале XX в. в общественной жизни марийских крестьян важную роль стали играть сельские ярмарки, базары. Они обычно проводились накануне престольного праздника. Посетив церковь, люди шли на базар, покупали там необходимые товары. Иногда после этого они отправлялись к родственникам, которые устраивали в честь гостей застолье.

В общественном быту марийцев важное значение имели семейные обряды и обычаи, связанные с родами, крестинами и наречением имени, первой стрижкой, началом хождения ребенка, свадьбой (*сӱан*), проводами в рекруты, похоронами и поминками. Община строго контролировала семейную жизнь односельчан, в необходимых случаях оказывала влияние на взаимоотношения между мужем и женой, родителями и детьми. Развод совершался только с согласия общины по решению шести ее выборных представителей. При этом супруги подвергались всенародному осмеянию: разводящихся привязывали спинами друг к другу и отпускали лишь после объявления решения выборных. Женщине, которая уходила от мужа по собственному желанию, обрезали косы, чтобы она впредь не могла надеть головной убор замужней женщины (НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 380. Л. 29об.).

В условиях советского общества многие традиции и обычаи народа были объявлены пережитками. Однако они продолжали бытовать и сохранились до наших дней. По мере уменьшения общинно-корпоративных связей, сокращения сферы влияния языческих верований, постепенной утери традиционных механизмов регулирования взаимоотношений между односельчанами эти обряды и обычаи стали исполняться лишь как дань традиции. Предпринимались попытки творческого переосмысления народных праздников. В целях отвлечения крестьян от религиозных праздников Агавайрем и Семык (семик) в 1920-е годы стали повсеместно вводить праздник "Йошкар пеледыш пайрем" (праздник красного цветка). Ныне он отмечается всей республикой как Праздник цветов. Получает распространение праздник урожая и коллективизации. Позже он начал проводиться как День урожая. Праздник отмечался в последний день жатвы, на котором колхозники по традиции проводили обряд угощения серпа.

К настоящему времени значительная часть праздничного комплекса оказалась размытой. В памяти людей сохранились отрывочные сведения о традиционных марийских и престольных православных праздниках. За последние годы под влиянием общественного движения за возрождение национальной культуры интерес к национальным и религиозным праздникам заметно возрос. Стали возрождаться забытые обычаи и обряды святочных увеселений, рождественские торжества, шире отмечается Пасха, возрождаются Агавайрем, Семык, Сӱрем. Отмечаются и праздники, утвердившиеся в советское время: Новый год, День победы, Праздник цветов. В шко-

Рис. 70. Ага-пайрем (Праздник пашни). 1990-е годы

лах и домах культуры проводятся национальные праздники – День марийской письменности (*тиште кече* – 10 декабря) и День национального героя (*талешке кече* – 26 апреля).

Получили признание общедеревенские праздники *ял пайрем* (праздник деревни), на который собираются все родившиеся в селении жители. Собравшиеся вспоминают историю деревни, рассказывают о пережитом, чествуют мастеров и талантливых людей, демонстрируют свое мастерство.

Жители деревни принимают активное участие при проведении семейных обычаев и обрядов. Свадьбы по-прежнему важное событие в жизни деревни. Они сохранили национальный колорит, однако обычай умыкания (кражи) невесты и обряды, связанные со сватовством и одариванием родных невестки и уплатой "олно", исчезли. Нередко проводятся современные молодежные свадьбы. Деревенские жители, проявляя солидарность друг с другом, оказывают практическую помощь семьям новобрачных, совместно потчуя участников свадьбы и невестину родню. Деревня сохраняет негласный контроль не только за порядком проведения свадьбы, но и за поведением новобрачных в повседневной жизни. Жители деревни принимают непосредственное участие при организации и проведении похорон и поминок. Они проводятся в соответствии с устоявшимися обычаями. Православные верующие отпевают умерших в церкви. Приверженцы традиционных верований перед похоронами поминают умершего. Во время таких поминок обычно собираются все жители деревни. Сельхозпредприятия помогают изготовить гроб, выделяют транспорт для доставки умершего на кладбище, заказывают венки. Поминки проводятся в третий, седьмой, девятый и сороковой дни. На сороковой день приглашают всех жителей деревни, где в роли умершего выступает его заместитель. Собравшиеся зажигают свечи в честь умершего, "кормят и поят его", дают необходимые напутствия и после полуночи провожают "умершего" в сторону кладбища.

ГЛАВА 7
НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ЗНАНИЯ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Религиозные верования составляли ядро духовной культуры марийцев. Являясь важным этноформирующим фактором, они охватывали все сферы жизни общества, оказывали прямое воздействие на повседневную жизнь людей, определяли их мировоззрение, характер, поведение, ценностные ориентации, моральные установки.

До XVIII в. марийцы придерживались языческих верований и культов, имели собственные космогонические представления о происхождении земли и неба, животного и растительного мира, человека (Марий калык ойпого, 1991). На основе сохранившихся отголосков древних мифов можно судить о существовании в прошлом фетишистского отношения к орудиям труда, предметам быта и явлениям природы. В прошлом было характерно тотемистическое почитание птиц (лебедя, утки, гуся, филина), животных (лося, оленя, медведя, коня), насекомых (пчел). Почитаемые животные в религиозно-мифологической картине мира олицетворяли солнце, луну, звезды, небо, землю, вселенную. Так, солнце – всевидящее око, глаза вселенной – изображалось в виде оленя, коня. Земля сравнивалась с черной коровой, подземным быком, радуга – с лошадью охотника, млечный путь назывался "гусиной тропой" и т.д. Деревья воспринимались марийцами как живые существа, покровители рода, хранители его жизненной силы. В сознании народа сохранились представления о дереве как о вертикальной космической модели вселенной.

В мифопоэтическом сознании людей выделялись земной, небесный и подземный миры. Вся окружающая природа наделялась марийцами жизненной силой, душой, духами, демонами и божествами-покровителями (*Лихачев*, 1929. С. 36–45). Они верили, что живая и неживая природа, в том числе и человек, наделены душой. Различались души *öрт* и *чон, йăнг*. Представления о телесных и духовных силах марийцев были сходны с аналогичными воззрениями других народов. Душа представлялась марийцам в облике ящерицы, бабочки, птицы.

Согласно анимистическим представлениям, все предметы и явления природы имели своих духов-хозяев и хранителей. Своеобразной формой сакрализации права родовой группы на территорию обитания был культ духов сакральных хозяев определенных территорий *водыж, вадыш* и *шырт*. Они представлялись сверхъестественными силами, охраняющими наиболее значимые для людей места их обитания (дом с очагом, усадьбу, селение, водоемы, общинные луга и поля, земные недра). В середине XIX в. вадыш представлялся марийцам в облике лося (оленя), перед которым преклонялись все звери, птицы, деревья (*Нурминский*, 1862. С. 258–259). В представлениях об этих духах отразились отголоски родового культа животных, растений, воды, огня, земли.

Марийцы, как и другие народы Поволжья, поклонялись духам *керемет*. Они считались покровителями рода и родственной группы. Сложный синкретизированный образ этих духов в сознании людей олицетворял одного из участников творения земли и человека, переплетался с почитанием сил и явлений окружающей природы, душ умерших насильственной смертью, с культом предков, а также с более поздними напластованиями религиозных представлений, сформировавшихся под воздействием культа мусульманских святых, социальных перемен в обществе. По названиям этих духов можно заключить, что в культе духов керемет нашли отражение отголоски почитания деревьев, птиц и животных, рек, ключей, камней, возвышенных мест, духов водыж и др. (*Попов*, 1981. С. 35–39). В отличие от безликих духов местностей, керемет нередко воспринимался в виде птицы, животного (керемет в виде

селезня участвует в создании земли) или в человеческом облике. Кереметам молились в специально отведенных рощах. Каждая патронимическая группа, деревня, община имела своего духа-покровителя. Выделялись "керемети" этнических групп. В конце XIX в. отмечены индивидуальные формы поклонения духам керемет. Культ керемета выполнял важную роль в социальной регуляции и интеграции общества. Восточные марийцы почитали их как родовых покровителей. Луговые и горные марийцы в XIX – начале XX в. считали их олицетворением злой силы, причиняющими беды и несчастия. В жертву этим духам приносили домашних животных. Моление носило умилостивительный характер. Принося в жертву домашнюю птицу, барана, коня, люди хотели насытить духа пищей и тем самым освободить от него больного, избавиться от вмешательства духа.

Среди почитаемых семейно-родовых покровителей выделяются духи жилища, хлева, бани, овина, клети, ворот, усадьбы, всего двора. Они чаще всего воспринимались как доброжелательные духи. Различались и злые в отношении людей силы, обитающие в подполье, бане, заброшенном доме, а также на местах гибели человека, самоубийства. В каждой деревне выделялись образы своих сверхъестественных сил.

Духами и демонами наделялись родники, речки, мосты, болота, возвышенные места, одиноко стоящие деревья, камни. В верованиях марийцев немалое место занимали представления о зловредных силах: водяных (*вӱд ия*), леших (*таргылтыш, арыптыш, пинерешке*), духах болезней (*мужо*), упырях (*вувер*), насылающих болезни на людей и домашних животных, "проглатывающих" солнце и луну, огненных змеях (*сӱрзӱр*), духе смерти (*азырен*) и дьявольских силах (*албаста, шайтан, пари, ия*) и др.

Хранителями и распространителями знаний об окружающих человека таинственных духах и демонах, способах их умилостивления выступали заклинатели (*шӱведыше*), колдуны (*юзо, локтышо, овылышо*), ворожцы (*мужан, мужанче*), прозорливцы (*шинчан-ужшо, ужшо-колшо*) и др. (*Багин*, 1916). С их помощью люди пытались наладить свои отношения с миром сверхъестественного, регулировать жизнь в семье и общине. Они же занимались выполнением охотничье-промысловых, сельскохозяйственных, лечебно-предохранительных, любовных, вредоносных, метеорологических и других видов магических обрядов. Многие магические действия сопровождались заклинаниями, заговорами.

Обрядовые действия, связанные с почитанием духов жилища и домашних строений, проводились только в кругу семьи под руководством ее главы. Для проведения жертвоприношения в честь духа жилища готовили ритуальный пирог из зайчатины или тетеревятины. Сову приносили в жертву духу хлева. При внезапном заболевании или несчастных случаях обращались к духам водоемов. Духов же болезней пытались изгнать магическими способами или умилостивляли их жертвоприношениями.

Важное место в культовой практике народа занимало почитание душ умерших. Марийцы верили в существование загробного мира, в котором якобы обитали *киямат тӧра* (господин загробного мира), его помощники *савус* (управитель), *капка орол* (охранник ворот), змея, собака. Сюда же попадали души умерших людей. В подземном мире выделялись светлое и темное места. В светлое место попадали лишь честные, праведные люди, свято соблюдавшие при жизни общепринятые нормы общежития (*Кузнецов*, 1904. № 60, 67–90; № 61, 56–109).

Умершие, по мнению верующих, не прерывали связи со своими родственниками, периодически навещали их и якобы могли оказывать помощь в повседневных делах или в случае невнимания к ним – нанести вред. Для того чтобы предотвратить нежелательное вмешательство умерших, следовало периодически их поминать.

Народ мари, наряду с почитанием умерших, поклонялся предкам. Их называли *тошто еҥ*" (букв. "старый человек") или *тошто марий* (старые марийцы). По представлению верующих, они были способны регулировать семейные, общинные отношения, налаживать контакты со сверхъестественными силами, помогать лю-

Рис. 71. Ходоки перед жертвоприношением. Начало XX в.

Рис. 72. На совместном молении. Начало XX в.

дям в хозяйственных делах. Культ предков играл важную роль в регулировании жизни семьи, общины. Каждый человек в зависимости от возраста, близости к предкам имел строго определенное иерархическое положение. Мужчины преклонного возраста как реальные заместители предков на земле пользовались наибольшим уважением и почетом. Молодые же обязаны были почитать старших, учиться у них житейскому опыту. Под влиянием этих представлений получали освящение существовавшие в обществе обычно-правовые нормы, моральные установки, правила поведения, этикет. Представления о почитаемых предках периодически воскрешались во время похорон и поминок, наполнялись новым содержанием, вовлекая в сферу своего идейного воздействия новые поколения.

Неотъемлемая часть верований мари – аграрный культ (*Попов*, 1979. С. 123–138). Он проявлялся в почитании божеств – покровителей земледельческого труда, умилостивлении сил природы, в соблюдении годичного цикла календарных обрядов и обычаев. Главными покровителями земледелия считались небесные и земные божества. Марийцы верили, что некогда земля и небо находились на близком расстоянии друг от друга (небо можно было достать рукой). Тогда будто царствовал золотой век: люди собирали невиданный урожай, не знали голода, нищеты. Однако небо, обидевшись на людей, с шумом поднялось вверх, отчего резко уменьшилась урожайность полей, неровной стала и людская жизнь. Почтительное отношение к небу характерно для всех земледельческих народов. Марийцы отождествляли небо с божеством Юмо. Этим словом назывались также вся природа, весь мир. Каждый объект и явление природы в сознании людей назывались словом "Юмо", отчего получалось большое количество божеств Юмо.

Марийцы верили в существование вечной, неистощимой жизненной субстанции и силы, обеспечивающей сохранение и возрождение жизни, мир и спокойствие на земле, взаимопонимание в обществе. В качестве таковой выступало великое божество *Ош Кугу Юмо* (Великий Светлый Бог). Ему подчинялись божества, обеспечивающие мир и спокойствие на свете (*Тӱня Юмо*), творцы и рождающие начала, дающие миру энергию, жизнь. В народном пантеоне значительное место занимали божества "матери" (*Ава*). Своих "матерей", периодически возрождающих окружающий мир и дающих начало жизни, имели все небесные объекты и явления природы, растения, животные, огонь, земля, водные источники (*Мокшин*, 1964. С. 1–7). Кроме того, выделялись "владыки" (*Он, Хан*), дающие жизнь (*Илян*), рождающие начала, покровители плодородия (*Шочын*), предопределители (*Пӱрышӧ*), хранители прибыли и неистощимости (*Перке*), казначеи, пророки (*Пиамбар*), хранители (*Сакче*), спасители (*Серлагыш*), докладчики, распорядители, руководители мирской жизнью (*Мер Юмо*), защитники, знатоки и др. (*Знаменский*, 1867. С. 30–71; *Смирнов И.Н.*, 1889. С. 142–150). Согласно верованиям народа, каждое живое существо для того чтобы просуществовать и размножиться, должно было иметь своего покровителя (*Вуйӱмбал Юмо*) и защитников. Защитником народа мари перед богами считалось божество Кугурак (старейшина).

В XIX – начале XX в. марийцы не успели выработать четкой иерархии божеств. Различались высшие (небесные) и земные божества. Среди 150 сверхъестественных покровителей луговых марийцев выделялись Мать солнца (*Кече Ава*), луны, звезд, ветра, божества грома, молнии, облаков, туч, дождя, тумана, зарницы и т.д. Большое место в аграрном культе отводилось почитанию земных покровителей: Матери земли, духов земли, ее "господина", "создателя", "рождающей силы", "хранителя спорины", "пророка", "распорядителя", "духа владеющего ключами от подземных кладовых" и др. Восточные марийцы более всего почитали божество, определяющее будущее живой и неживой природы (Пӱрышӧ Юмо) (*Рычков*, 1770. С. 75).

Люди верили, что во всех полях, земельных участках обитают покровители "старуха-старик поля" (*Нур Кува-Кугыза*), "мать", "господин", "охранник межи" и иные покровители. Посеянные человеком зерновые также наделялись своей "матерью" (например, существовали представления о "матери" ржи, овса), хранителями

достатка и прибылей (“достаток хлеба” – *Кинде перке*, “мать достатка хлеба” – *Кинде перке ава*). Земледельцы должны были заботиться о том, чтобы эти божества не теряли своей силы, благосклонно относились к людям. Существовали представления, что их можно было переманить с чужого поля путем символической кражи земли, проведения ритуальной свадьбы и т.д.

Надежным средством умилостивления божеств считалось жертвоприношение в священной роще *кӱсото*. Собравшиеся на моление становились лицом к полуденному солнцу возле почитаемого священного дерева (*онапу*) и обращались к богам с просьбой быть участниками священнодействия. Здесь же устанавливали специальный столик из пихтовых веток. Позади онапу устраивали жертвенный костер, над которым подвешивали котел. Руководитель моления зажигал свечи (восточные марийцы свечи в роще не зажигали) и обращался к божествам с просьбой принять жертву. В качестве жертвы использовали принесенные с собой жертвенные лепешки (*шерегинде*), блины, сырки, пиво, мед или медовый напиток (*шорва*), а также домашних животных и птиц (коня, корову, бычка, овец, гусей и уток). После ритуального очищения и выяснения пригодности жертвы богу, животное валили на землю и перерезали ему горло. Первые капли крови брызгали на священное дерево, на ветвях которого, как представляли участники моления, восседали почитаемые божества. Затем мясо животного варилось в большом котле. Значимые части туши жертвы (сердце, легкие, печень, язык, связки, хрящи и т.д.), в которых якобы содержались жизненные силы и душа животного, варились в отдельном котле. Для того чтобы жертвуемое животное дошло до божества и смогло воскреснуть в ином мире, эти части и кости животного сжигались в костре, а шкура вывешивалась на священном дереве. В своем обращении к духу огня молящиеся просили его доставить богам жертвуемое животное и передать просьбы людей. После этого устраивалась совместная трапеза.

Каждая деревня в течение года проводила несколько коллективных молений с жертвоприношениями. Большинство из них выполнялось в весенне-осенний период. Существовали моления, проводимые в честь божеств и духов земли, домашнего скота, пчел, а также в целях защиты посевов от заморозков или засухи. Восточные марийцы в честь божеств, покровительствующих земледелию, проводили специальное крупное жертвоприношение *кӱсӧ*, длившееся целую неделю. Среди луговых мари в это время отмечался праздник *Сӱрем*, на котором также совершалось мирское жертвоприношение. С аграрным культом тесно увязывались моления на празднике *Агавайрем* (праздник пашни), *Угинде пайрем* (праздник нового урожая), осенние жертвоприношения в честь “Матери земли”, общедеревенские моления в честь духов кереметов, похоронно-поминальные обряды и т.д.

У марийцев прослеживается ряд культовых объединений с устоявшейся практикой совместного проведения жертвоприношений: в рамках патронимической группы и фамильного гнезда (урлык, урмат), селения, общины, разросшейся родовой группы “тиште”, землячества “мер” (*Кузнецов*, 1885. С. 452). В конце XIX – начале XX в. стали проводиться “всемарийские” моления (*тӱня кумалтыш*), в которых принимали участие до 3 тыс. человек из разных уездов Казанской и Вятской губерний.

Марийскими молениями руководили *карты* (у луговых мари), *молла* (у восточных мари). Среди руководителей моления существовала иерархия. Каждая деревня имела свои почитаемые культовые места (“кӱсото” – молитвенная роща) (*Емельянов*, 1922. С. 7–39; *Кузнецов*, 1879. № 2, 3). Исследователи отмечали, что эти рощи огораживались со всех сторон и имели три входа: с западной стороны для прихода и ухода людей, с восточной для того, чтобы завести в рощу жертвенную скотину; с южной стороны ходили к источнику или водоему за водой (*Маркелов*, 1929. С. 15–16). Внутри рощи устраивали небольшой навес. В молитвах, обращенных к божествам, люди просили земные и небесные силы воссоединиться, слиться друг с другом, как это было в “золотом веке”, открыть свои богатые хранилища и наделить

народ несметными благами. Помимо этого крестьяне выражали надежды на семейное благополучие и достаток, благоприятные погодные условия, обильный урожай, прибыль от сельскохозяйственных и промысловых занятий, здоровье и сноровку в работе, удачу в промыслах и т.д.

Особое место в культовой практике марийцев занимало почитание божеств Кугурак (старейшина) и Ош Кугу Юмо (Великое божество). Образ божества Кугурак (иногда его называли *Курык Кугыза* – горный старик) был известен во всех этнографических группах марийцев, однако в каждой отдельной местности его представляли по-разному.

Наибольшей известностью пользовалось божество *Поро Лемде курык кугыза* (добрый старик немдинской горы), олицетворением которого и местом поклонения являлось живописное место на берегу р. Немда. Культ этого божества был известен еще в XVII в. (*Олеарий*, 1870. С. 409). В 30-х годах XIX в. по распоряжению властей святилище – огромный камень, олицетворяющий почитаемого покровителя, взорвали. В конце того же столетия в памяти значительной части луговых мари образ данного божества был известен под названием "северный царь" (*Яковлев*, 1887). "Старейшина" считался покровителем земледелия и животноводства, защитником полей от засухи и града. К нему обращались в надежде получить заступничество во время войны, при незаслуженной обиде, нарушении клятвы, болезни. Это племенное божество воспринималось народом в качестве вождя, военного предводителя. Крестьяне верили, что он имел укрепленный городок, войско. Ему приписывалась главенствующая роль во время жертвоприношений, способность общаться с божествами, творить чудеса. С образом Кугурак ассоциировались также почитаемые божества *Киебак ӱмбал кугурак* (старейшина над горой Киебак), *Юл сер кугурак* (старейшина берега р. Волга), *Кундыш кугыза* (старик над р. Кундыш), *Рыдевак кугыза* (старик над р. Рутка) и др.

Выделение почитаемого народного героя, вождя в качестве сверхъестественного покровителя произошло на основе сакрализации власти племенной верхушки в условиях перехода к раннеклассовому обществу. Об этом же свидетельствуют образы подчиненных Кугураку духов: "охранник ворот", "охранник у стола", "писарь", "переводчик", "держащий, подающий поводья", "кучер" и др.

На рубеже I–II тысячелетия формируется образ божества Ош Кугу Юмо, олицетворявший творческое начало и высшую социальную справедливость. В XIX в. его считали одним из главных среди остальных божеств и приписывали ему качества творца вселенной. В отличие от других богов, Ош Кугу Юмо имел власть над иными подчиненными ему божествами и в воображении верующих представлялся зажиточным небесным крестьянином, имеющим несметные богатства. Представления об Ош Кугу Юмо свидетельствуют о том, что у марийцев к XIX в. не сформировался образ единого бога.

Православие в Марийском крае стало распространяться после создания в 1555 г. Казанской епархии. Однако крещение в XVI–XVII вв. приняли лишь единицы. Церковь сумела окрестить только незначительную часть сохранившейся после Казанского похода и "черемисских войн" феодальной верхушки. Крещение проводилось принудительно, причем степень принуждения возрастала в зависимости от усиления крепостного гнета. Основная часть марийцев была крещена в XVIII в. (в 1740–1760-е годы) (*Попов*, 1987. С. 111). Специально была создана новокрещенская контора, сотрудники которой проводили принудительное крещение народа. Новокрещеных на первых порах не стремились знакомить с основами православного учения, не была налажена и проповедническая деятельность церковнослужителей. Поэтому большая часть марийцев продолжала соблюдать традиционные культы. В первой половине XIX в. развернулось движение за возврат к старой вере. Стали организовываться крупные жертвоприношения, в которых принимали участие тысячи марийцев Казанской, Вятской и Уфимской губерний. Для того чтобы предотвратить возврат новокрещеных к традиционным верованиям, добиться сознательного

восприятия ими основ христианства, в 1830–1850-е годы к марийцам назначали особых миссионеров. Велась и административная борьба со сторонниками язычества.

Во второй половине XIX в. к миссионерской работе были привлечены и представители марийского народа. Обучение детей в школах на родном языке, распространение марийских книг и учебников, использование родного языка во время церковной службы, сознательное приспособление отдельных обрядов к специфике дохристианских культов оказали благоприятное влияние на верующих марийцев. Часть из них (особенно горные мари) отказались от соблюдения дохристианских культов. Был открыт марийский мужской Михайло-Архангельский монастырь, созданы женские общины, а затем монастыри. В 2 раза возросла численность церквей. В начале XX в. в крае насчитывалось 165 церквей и 4 монастыря.

В зависимости от степени распространения православия среди мари формируется несколько конфессиональных групп: приверженцы православной веры (*рушла вера*), двоеверцы (*марла вера*), члены религиозной секты “Кугу сорта” (“Большая свеча”) и некрещеные мари (*чимари вера*). Среди двоеверцев в свою очередь выделялись сторонники “высшей веры” (*кӱшыл вера*) и “низшей веры” (*ӱлыл вера*). Последние в отличие от первых поклонялись как небесным (высшим) богам, так и духам керемет, водыш, киямат тӧра и другим “низшим” хтоническим силам. Православие оказало заметное влияние на верования горных мари. Однако и среди них сохранялось почтительное отношение к стихийным силам природы, которые, как и прежде, воспринимались как проявления дохристианских божеств.

Большинство марийцев придерживалось православно-языческих синкретизированных культов: продолжало выполнять языческие культы, не отказываясь и от услуг православной церкви. Многие образы традиционных божеств идентифицировались с образами христианских святых, формируется образ единого всевышнего бога Кугу Юмо. На традиционных жертвоприношениях нередко можно было встретить христианские иконы, в местах поклонения низшим духам и божествам строятся маленькие часовенки. Изменился характер религиозных праздников, семейных обычаев и обрядов. Стали проводиться крестные ходы, молебны с водосвятием.

Эволюция дохристианских верований и формирование православно-языческих синкретизированных представлений марийцев нашли отражение в идеологии возникшей во второй половине XIX в. секты “Кугу сорта”. Она сформировалась в основном среди марийцев Яранского у. Свою веру “кугусортинцы” называли верой предков, истинно божией верой. Название “Кугу сорта” было дано этой секте за то, что в качестве жертвы они применяли специально изготовленные большие свечи (*Васильев В.М.*, 1927 а). “Кугусортинцы” хотели восстановить дохристианские верования и сблизить их с христианским учением. В основе этой секты лежала вера в единого бога Ош Кугу Юмо. Ему приписывалось участие в творении мира, создании 17 повседневных творцов природы – 10 небесных и 7 земных низших начал. Эти 17 творцов, по мнению сектантов, правили миром, являлись посредниками между людьми и богом. Учение секты опиралось на библейские сказания, не отвергало почитания пророков и Иисуса Христа, эсхатологические идеи о конце света, греховность человеческих поступков. В то же время оно пыталось сохранить дохристианские культы. “Кугусортинцы” хотели достичь социального равенства и сплоченности в обществе, противопоставить царящему в обществе неравенству, насилию и угнетению высокие нравственные идеалы, утвердить добро на земле. Вместе с тем они мечтали возродить идеальное общество древних мари, отречься от контактов с другими народами, противопоставить себя остальному миру. Все это мешало распространению нового учения. Всего “кугусортинцев”, по данным 1890 г., насчитывалось немногим более 200 человек. Самодержавие решило расправиться с вольнодумными крестьянами: были запрещены моления секты, часть ее руководителей сослана в Сибирь, а их хозяйство передано опекунам. Несмотря на репрессии, марийцы продолжали отстаивать свои религиозные права.

Некрещенных марийцев, соблюдавших древнемарийскую веру, к началу XX в. насчитывалось более 90 тыс. Большая их часть проживала среди восточных мари. Эти верующие вплоть до манифеста 1905 г. о веротерпимости оставались бесправными. Их не выдвигали на выборные должности, в деревнях некрещеных чаще всего старались открывать лишь школы грамотности или даже церковно-приходские школы.

Революция 1917 г., последовавшее за ней отделение церкви от государства поначалу дали возможность людям свободно соблюдать традиционные дохристианские верования. Уже в первые годы советской власти среди луговых мари начали открыто проводиться крупные моления и жертвоприношения. Изменилось и отношение к церкви, духовенству. Хотя значительная часть марийцев и продолжала по традиции посещать церкви в дни престольных праздников, приглашать церковнослужителей для проведения молебнов на дому, отпевания покойников, все более заметным стало отчуждение крестьян от церкви.

Вместе с тем уже с 1920-х годов по указанию РКП(б) активно проводится атеистическая работа: создаются общества друзей газеты "Безбожник", Союза воинствующих безбожников, издаются книги атеистического содержания. Постепенно закрываются церкви, запрещаются моления и жертвоприношения. Эта борьба партии против религии усилилась в годы коллективизации. Многие руководители марийских молений, церковнослужители объявлялись врагами народа и подвергались репрессиям. Большинство церквей были разорены, а церковные архивы разграблены. В некоторых случаях храмы оказались взорваны. Уничтожались и языческие мольбища.

Заметным шагом в возрождении религиозной культуры народов стало празднование 1000-летия крещения Руси, которое совпало с начавшимся в стране периодом перестройки. В условиях идеологического кризиса в стране заметно повысился интерес людей к православному учению, истокам культуры. Все это позволило пересмотреть существовавшие законоположения о церкви, свободе совести и вероисповедания. Начали восстанавливаться некогда разрушенные церковные здания, расширилась пропаганда религиозного учения.

Переломный момент в истории марийской языческой религии – принятие 25 октября 1990 г. Закона Российской Федерации "О свободе вероисповедания". Марийцы получили официальное разрешение на проведение коллективных жертвоприношений в священных рощах, а также создание религиозного объединения "Ошмарий-Чимарий" (букв. "Белые мари" – истинно соблюдающие веру предков). Это объединение ставило перед собой задачу координации усилий марийцев по возрождению древнемарийских верований и культов, национальных традиций, обычаев, праздников, повышению уровня культуры народа мари, распространению языческих знаний среди населения, подготовке служителей культа. Устав "Ошмарий-Чимарий" приняли и утвердили в июне 1991 г. на учредительном съезде верующих язычников. Основной формой деятельности объединение избрало проведение массовых молений. Высшим руководящим органом определено коллективное собрание руководителей моления "Онаеҥ погын". Первым руководителем объединения избрали народного писателя А.М. Юзыкайна. Подобные религиозные центры создавались и среди восточных мари. В июне 1995 г. в Йошкар-Оле было зарегистрировано республиканское языческое религиозно-культурологическое объединение "Сорта". Его члены (в основном представители творческой интеллигенции) видят свою задачу в возрождении духовности, самобытной культуры, языка народа, дальнейшем развитии его самосознания. Возглавил объединение языковед, д.фил.н., проф. МарГУ Ю.В. Андуганов.

Участники возрождения традиционной религии организовывали всемарийские жертвоприношения, проводили научно-практические конференции, распространяли тексты языческих молитв и заклинаний (Попов, 1996). Ширилось движение за возрождение народных праздников. С 1991 по 1998 г. в Республике Марий Эл состоялось семь крупных всемарийских молений (*тӱня кумалтыш*). Пять из них было проведено в северо-восточных районах республики. Первое крупное моление состоялось 11

Рис. 73. Осеннее моление. Д. Олоры Параньгинского р-на. 1991 г.

октября 1991 г. возле д. Олоры Параньгинского р-на. На молении присутствовали более 2000 человек: участники его молились Мер Юмо (Бог управляющий мирскими делами), Кугу Серлагыш (Великий Спаситель) и Пиамбар Юмо (Пророк). По просьбе, верующих читались также молитвы и приносились жертвы в честь Всемирной Богини Рождения (Тӱня Шочын Ава). В 1995 г. состоялось второе всемарийское моление в знаменитой роще возле д. Купран-Сола Сернурского р-на. Инициаторами жертвоприношения выступили активисты Сернурской районной организации демократического общественного объединения “Марий Ушем” (“Марийский Союз”). Активную помощь организаторам оказали главы местных сельских администраций, старосты и жители окрестных деревень и руководители местных предприятий. На моление собрались более 1500 верующих. Подобные моления были организованы и в других районах Республики Марий Эл, а также среди восточных марийцев, проживающих в Мишкинском, Калтасинском районах Республики Башкортостан, в отдельных селениях Удмуртии. Такие моления нередко приобретают характер общенационального собрания. После некоторых жертвоприношений организовывались научно-практические конференции.

В настоящее время в Республике Марий Эл действуют 58 православных церквей, 2 монастыря. В 1991 г. учреждена Марийская и Йошкаролинская епархия. Возрождаются старообрядческие объединения. В республике действуют 12 протестантских объединений, церквей и общин, в том числе Марийская христианская миссия, христианский центр, марийско-русский лютеранский приход, эстонская евангельская миссия “Милосердие”, а также 22 мусульманские мечети и др.

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

К концу XIX – началу XX в. народная медицина марийцев располагала широким набором лечебных средств. Среди них наиболее значительную часть составляли средства растительного происхождения. Марийцам были известны определенные правила сбора, сушки, хранения трав, кореней, разных частей деревьев. Так, большинство

трав рекомендовалось собирать весной или в начале лета. Сушились они под навесом, в прохладном месте (НФ МарНИИ. МЭЭ. 1962 г.). Чаще из растительных средств готовились отвары, настои. Для этого приготовленное сырье клали в глиняный горшок, заливали водой и ставили в горячую печь для распаривания. Затем полученный отвар процеживали и принимали вместо чая. При помощи отваров и настоев из растительных средств обычно лечили простудные заболевания. С этой целью использовали траву полыни, душицы, крапивы, листья брусники, мать-и-мачехи, цветы ромашки, березовые и сосновые почки, семена клевера, плоды малины, клюквы, брусники (НФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 80. Л. 20; МЭЭ, 1962 г. Д. 48. Л. 90, 94, 104; Д. 47. Л. 67; МФЭ, 1961 г. Д. 16. Т. 2. Л. 37 об.).

Широк ассортимент растительных лекарственных средств, применявшихся народом мари для лечения расстройства функции желудочно-кишечного тракта, при болях в животе: настойка из сушеных плодов черемухи, черники, отвар дубовой коры, жостера слабительного, кровохлебки, душицы, зверобоя, шишек хмеля, очищенных желудей (НФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 80. Л. 29; МЭЭ, 1962 г. Д. 84. Л. 78, 79, 81, 92; МФЭ, 1961 г. Д. 16. Л. 36 об.; Марла календарь за 1911 год. С. 35–36). Кроме внутреннего применения отвары трав использовались в качестве примочек, для согревающих ванн, например, при заболеваниях суставов (отвар крапивы, листа хрена, лопуха, ржаной соломы). Очень часто к лечебному действию растений марийцы прибегали для лечения ран, ушибов, всевозможных язв на коже. С этой целью они прикладывали к пораженному месту листья подорожника, лопуха, клена, капусты, а также присыпали гнойники порошком из хвои пихты, сосны, можжевельника. Кроме того, гнойные раны посыпали плесенью, образовавшейся на хлебе и других продуктах (*Бирючев*, 1934. С. 40), промывали отваром дубовой коры, чернокорня лекарственного (НФ МарНИИ. МЭЭ, 1962 г. Д. 48. Л. 108), можжевельника, настойкой березовых почек (Марла календарь за 1911 год. С. 35). Для лечения ожогов рекомендовалось прикладывать к обожженному месту протертый картофель, свеклу, морковь.

Видное место среди средств, применявшихся марийцами в качестве лечебных, отводилось продуктам животного происхождения, особенно жирам. Они использовались как внутрь, так и наружно. Например, растопленное свиное, медвежье, собачье, гусиное сало считалось действенным средством для внутреннего применения при затяжном кашле (НФ МарНИИ. МФЭ, 1960 г. Д. 2. Т. 6. Л. 27 об. – 28 об.). Гусиным салом смазывали кожу при ссадинах, ожогах. Змеиный жир использовался в качестве глазной мази при трахоме. Кроме жиров для приготовления лекарств применяли разные части туши животных. Так, из оленьих рогов готовили стимулирующий порошок для мужчин (НФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 783), кожу змеи и мышиную шкурку прикладывали к гнойникам, фурункулам, свежую шкуру овцы или курицы – к ожогам. В качестве лечебных средств использовались и продукты деятельности животных, насекомых (мед, воск, прополис, муравьиная кислота, молоко и т.д.). Мед, например, был известен как лечебное средство при многих внутренних болезнях (простуде, болях в животе, бессоннице). Им смазывали гнойные язвы, его применяли и как глазную мазь при трахоме.

Из средств минерального происхождения в лечебной практике марийцами обычно использовались те, которые употреблялись в быту для хозяйственных нужд (керосин, мел, известь, уголь, зола, соль и т.п.). С развитием химии в народную медицину проникали препараты железа, меди, серебра, свинца и т.д. При многих заболеваниях (общем истощении, туберкулезе) марийцы употребляли внутрь маленькими крупинками мышьяк, соскоб чистой меди в молоке, медный купорос, "царскую водку" (смесь азотной и соляной кислот) в каплях. Кроме этого рекомендовалось вдыхать пары дегтя и скипидара. Лечебными средствами считались известковый мел, растолченный уголь, жженая соль; они употреблялись при отравлении и болях в животе. Но чаще минеральные вещества как лечебные использовались для наружного применения в виде порошков, мазей и натираний. Так, смешав порошок се-

ры со сливочным маслом или гусиным жиром, получали мазь для лечения язв, гнойников на коже. Скипидар, деготь или свежую золу втирали после распаривания в места, пораженные чесоткой. Скипидар использовался также в качестве натирания при болях в суставах. При дифтерите, ангине прибегали к дезинфицирующему действию керосина, которым смазывали горло.

Говоря о минеральных средствах для лечения болезней, необходимо отметить, что народу мари были известны целебные свойства воды из естественных минеральных источников. На это указывают легенды о родниках, вода которых – "живая".

С лечебной целью использовался также ил. Его рекомендовали настоять с водкой несколько дней, а затем смазывать больные суставы (*Бирючев*, 1934. С. 24).

Из сказанного выше можно сделать вывод, что марийцы были хорошо знакомы со свойствами окружающих их природных средств. Они обладали определенными навыками в технике сбора, хранения и приготовления лекарств. Кроме внутреннего и наружного применения лечебных средств население края для лечения болезней часто использовало физиотерапевтические средства. К ним в первую очередь следует отнести тепловые процедуры. Испытанным методом лечения являлось прогревание на теплой печи. Прием различных целительных отваров и настоев сопровождался общим "пропариванием". На печи грели больную спину, ноги. Грелись не только на печи, но и в печи, через некоторое время после ее протапливания – дышали сухим паром.

Также популярной среди марийцев была баня, которая служила средством не только гигиены, но и лечения. Ее топили для купания новорожденного, лечения многих простудных заболеваний, болезней нервной системы, суставов. В целях лечения натирались различными раздражающими средствами (перцем, хреном, луком, водкой), парились, растирались при помощи березовых, дубовых, рябиновых, крапивных веников. Аналогично горчичникам действовало натирание груди больного редькой с последующим распариванием. Распространенными методами лечения являлись водные процедуры.

Для лечения кожных и суставных заболеваний применялись ванны из отвара трав, соленые ванны из огуречных, капустных рассолов. Популярными в народе были ножные ванны из отвара крапивы (Марла календарь за 1911 год. С. 35). В сосуд с приготовленной жидкостью опускали раскаленные камни, а затем погружали в нее конечности. В качестве согревающего компресса иногда использовались нагретые рябина, калина или конский навоз. При простудных заболеваниях дышали над картофельным паром (НФ МарНИИ. МФЭ. 1960 г. Д. 6. Л. 124 об.). С лечебной целью широко применялась механотерапия в виде массажа. Производился он при помощи мыла и теплой воды. А показаниями для него служили многие заболевания (внутренних органов, гинекологические, болезни костно-суставной системы).

Все описанные средства народной медицины хорошо знало большинство населения, особенно пожилые женщины, вырастившие несколько детей. Знания и навыки в их использовании были проверены опытом и передавались из поколения в поколение. Применение некоторых из них в настоящее время оправдано научной медициной.

Накопление рациональных навыков в народной медицине шло в тесной связи с религиозными воззрениями. Не понимая сущности происхождения большинства болезней, не имея эффективных средств для их лечения, марийцы искали способы исцеления в сверхъестественном воздействии. В представлении марийцев весь мир был населен многочисленными колдовскими силами и духами, которые всюду окружают человека в его повседневной жизни. Марийцы верили, что чаще всего человек заболевал от проникновения в его тело злой силы Ю, под действием которой нарушается привычная взаимосвязь между человеком и космосом (*Петров*, 1993. С. 16). Полагали, что при неблагоприятных обстоятельствах духи (*мужо*) могут насылать людям разные болезни. Иногда духи эти олицетворялись, принимали антропоморфные черты (старик и старуха-оспа, старик и старуха-корь и т.д.). Кроме того,

по представлениям народа, болезни и колдовские силы могли переноситься с ветром, отрываясь от наговоренных слов, или же как безликая сверхъестественная сила. Кроме действия духов, причину болезней относили к "сглазу", "порче" (*локтыш, пошартыш* и др.) недоброжелателя.

Действием сверхъестественной силы пытались объяснить обычно болезни, возникновение которых оказывалось непонятно людям (чаще психические) или те болезни, которые принимали хроническое течение и не поддавались лечению при помощи традиционных, подручных средств. Поэтому для того, чтобы избежать возникновения недугов или избавиться от них, марийцы всячески старались задобрить духов путем замаливания, "угощения" их продуктами питания или же обращались к добрым силам Ю и с помощью наговоров (*шӱведымаш*) защитить больного от злых сил, невидимых духов. В процессе такого лечения старались защитить душу человека (*чон, ӧрт*), его разум, силу воли (*уш, артам, кумыл, ал*), т.е. все проявления жизненных сил человека. Практиковалось также "отпугивание" злых сил путем окуривания помещения дымом можжевельника, шиповника и рябины (им придавались магические очищающие свойства) или созданием шума от стука железных предметов, выстрелов. Иногда с "профилактической" целью марийцы очерчивали железным предметом круг вокруг кровати, дома или селения. Очень часто для предохранения от "злых сил" люди использовали всевозможные обереги. Это свиной пятачок, медвежьи лапы, оленьи рога у входа в дом, железный предмет, кусочек хлеба, свечи в колыбели младенца, яркая ленточка или монета на головном уборе ребенка и др.

По поверьям народа мари, особенно незащищенными перед сверхъестественными силами были дети. Поэтому ребенка старались всячески оградить от вредоносного сверхъестественного воздействия еще до его рождения. Неслучайно в период беременности женщины существовало множество суеверных запретов. Следует отметить, что некоторые из них имели определенный смысл, поскольку преследовали цель не травмировать психику беременной, беречь ее от тяжелых физических усилий. Вполне разумное зерно можно обнаружить и в ряде рекомендаций по уходу за ребенком. Например, в доме, где имелся больной ребенок, запрещалось шуметь ("чтобы не привлечь внимание духов"). Из-за боязни "сглаза" ограничивались контакты ребенка с чужими людьми. Иногда суеверные запреты подтверждали гигиенические требования. К примеру, запрещалось мочиться в водоем якобы во избежание гнева духа, который мог наслать болезнь мочевого пузыря.

Подобными простыми способами "защиты" от болезней, как и лечением при помощи подручных средств, пользовалось большинство населения. Но находились и пытливые, талантливые люди, которые приобретали определенные "профессиональные" навыки. Это костоправы, бабки-повитухи, которые умели вправлять вывихи, выполнять несложные операции, делать массаж (часто весьма успешно), применять несложные методы акупунктуры и др.

Впрочем, чаще носителями "профессионализма" в народной медицине выступали знахари, ворожеи, колдуны и прочие, функции которых обычно соединялись в одном лице. Они "не только ворожили, но и пророчили, предсказывали, лечили больных своими наговорами, своими снадобьями" (НФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 462. Л. 2). Источником их знаний был, несомненно, народный массовый опыт, хотя эти люди обладали и некоторыми специальными знаниями (в том числе и религиозно-магическими). В народе их почитали как лекарей, однако побаивались, поскольку полагали, что они умеют общаться с добрыми и злыми силами Ю и духами. Знахарь якобы мог узнать, от действия какого духа или колдуна произошло заболевание. Он советовал, какому божеству или духу нужно принести угощение, или брался сам лечить от "сглаза" или "порчи" колдуна. В процессе такого лечения большое внимание обращалось на восстановление прерванной связи человека с космосом, укрепление жизненных сил больного. Изредка оказывалось и медитационное внушение. По бытовавшим традициям знахари обязаны были передать свои знания представи-

телям последующих поколений. Это требование закреплялось поверьем в то, что знахарь, не передавший знания, якобы подвергался долгим предсмертным мукам.

Таким образом, при лечении болезней марийцами применялись как рациональные, так иррациональные приемы. Причем, они не имели четкого разграничения в лечебном процессе. Естественным лекарственным средствам придавалось мнимое сверхъестественное свойство, так как люди не знали механизма их биологического воздействия. В связи с этим прием их оговаривался массой условий и запретов (прием до или после захода солнца, необходимость словесной формулы и т.п.). А магические способы “лечения” часто сопровождались приемом “нашептанного” зелья из лекарственных трав, механотерапией и прогреванием. Да и сама атмосфера, в которой происходило “лечение”, ритмический шепот знахаря, личность которого оказывалась окутана таинственностью, производили психотерапевтический эффект на больного, подготовленного к этому и общественным мировоззрением, и укладом жизни. Необходимо отметить, что в народной медицинской практике действие лекарств было направлено на лечение не самой болезни, а ее симптомов.

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

УСТНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

Устное поэтическое творчество наряду с музыкой, песнями, танцами, играми, декоративно-прикладным искусством составляло неотъемлемую часть повседневной жизни марийцев. Оно в специфической форме отражало объективный мир, историческое прошлое народа, являлось концентрированным выражением его духовного мира, художественно-эстетических, этических идеалов. В марийских сказках, мифах, легендах и преданиях, песнях, пословицах и поговорках, загадках, молитвах, заговорах и заклинаниях проявляется все внутреннее богатство, основные ценности – дух народа, его взгляды на прошлое и настоящее, самооценка, представления об идеальном будущем. В этой народной энциклопедии были собраны наиболее значимые для людей истины о смысле жизни, назначении человека, о предназначенной народу судьбе.

В мифах, сказках, легендах нашли свое отражение прошлое и настоящее. Прошлый мир обычно выступает в виде метафорических загадочных или фантастических образов, как бы оторванных от современной реальной действительности. В древнейших марийских сказках встречаются мотивы превращения человека в животное, животного в человека, перевоплощение девушки-красавицы в утку, женщины-матери в лосиху, мужа и жены в медведя и медведицу, красавицы в лебедя, зятьев в ворона, коршуна, сокола-ястреба и т.д. В сказках упоминаются образы Дубового, Соснового, Елового, Каменного богатырей.

В марийской мифологии (*тоштыеҥой*) важное место занимают космогонические, антропогонические, этногонические, астральные, этиологические мифы. В них повествуется о возникновении мира и земли, появлении первого человека, происхождении народа мари, об основных законах развития природы и общества. Мир, согласно мифам, творится из небытия (первородного хаоса) по воле бога Юмо. Иногда он не называется прямо или не играет главенствующей роли впервотворении. В установлении космического порядка, творении суши большую роль играет утка, олицетворяющая духа керемета. Она достает со дна мирового океана кусочек ила и выплевывает его. С ее помощью возникают горы и холмы, появляется холод и т.д. Керемет совместно с богом Юмо создает первого человека. Однако его вмешательство стало пагубным для людей (Марийский фольклор…, 1991).

В мифологических представлениях марийцев, чувашей, удмуртов большое место занимали рассказы о вертикальной космической опоре – мировом дереве и расположенной на пупе земли мировой горе. Представление об образе мирового дерева у марийцев сохранилось во всевозможных заговорах и заклинаниях, календарных песнях, сказках, а также в образе почитаемого священного дерева – *онапу*. В марийских мифах рассказывается о "золотом веке", времени беззаботной жизни, когда небо и земля находились в слитом состоянии. Виновником разъединения их стала женщина, нарушившая божескую заповедь свято чтить хлеб.

Мифологические воззрения марийцев отразили древние представления о вселенной (образы семи миров), трехчастном делении мира (небесный, земной и подземный миры), об их ярусности. Основными создателями и хранителями мира выступают небесные и земные божества. По их воле сохраняется космическая гармония и развивается вся живая природа, налаживаются нормальные взаимоотношения между живыми существами. Немаловажную роль в жизни играли и плане-

ты, небо, звезды, солнце, луна, стихийные силы природы и природные явления. Согласно древним представлениям марийцев, они, как и боги, ответственны за будущее земли и все живое на ней, стремятся сохранить существующий миропорядок, зорко следят за поведением людей и животного мира и в случае недостойного поведения наказывают их. Они же защищают мир от посягательств вредоносных сил и демонов.

В марийских мифах нашли отражение древние представления о происхождении злаковых растений, земледельческого труда, рассказы о назначении людей и животных на земле, о существовании всеобщего закона мироустройства. Человек, как и небесные божества, ответствен за сохранение существующего миропорядка и должен жить в гармонии с природой. Нарушение или несоблюдение этих норм жизни, согласно марийским мифам, могло пагубно повлиять на окружающий его растительный и животный мир, погодные условия и даже привести к концу мира (*акырсаман*).

В древних космогонических мифах происхождение марийцев связывалось с дочерью небесного Бога – "*Юмын ÿдыр*". Однажды, спустившись на землю со стадом домашних животных, она встретила красавца марийца и полюбила его. Эта семья положила начало марийскому народу.

Отголоски марийских мифов наиболее полно сохранили марийские сказки. Наиболее наглядно это проявляется в сказках о животных и волшебных сказках, в народных быличках. Народные сказки еще в XIX в. были тесно связаны с промысловой, сельскохозяйственной магией. Рассказыванию сказок придавалось особое значение, поскольку они, как и мифы, якобы могли повлиять на окружающий мир и мир невидимых духов.

Вместе с тем в сказках изображалась реальная жизнь крестьян, их повседневные заботы и мечты. В социально-бытовых сказках наиболее ярко проявилось критическое отношение марийцев к привычкам, нравам, нормам поведения, устоявшимся обычаям и социальному строю. Сказкам народ придавал большое воспитательное значение, в них отражались наиболее значимые нравственные ценности.

Сведения о древних мифологических воззрениях марийцев содержатся в марийских заговорах и заклинаниях. В них отражены представления о неразрывной связи небесного, земного и подземного миров, возможности свободного перемещения из одного мира в другой, таинственных свойствах привычных предметов и явлений природы превращаться в иное состояние и качество, существовании неведомых сил и духов, которые могут стать подвластными человеку, и т.д. В этих заговорах важное значение придается слову, его сверхъестественной возможности влиять на окружающий мир.

Устное народное творчество народа мари трудно представить без его загадок, пословиц, поговорок, примет о предстоящей погоде. Эти жанры фольклора свидетельствуют не только о богатстве знаний, многовекового опыта, пытливой наблюдательности, народной мудрости, но и о стремлении марийских крестьян овладеть искусством художественного слова, осознать его живительное воздействие на сознание людей. Марийские пословицы и поговорки учили понимать жизнь во всей ее полноте, ставили перед человеком наиболее значимые цели и задачи, направляли его повседневную жизнь. В этих жанрах народного фольклора люди черпали основы знаний, миропонимания (*Китиков*, 1989; 1989 а).

Марийский народ долгое время не имел возможности записывать свою историю. Единственным хранилищем исторических знаний народа оставались предания, рассказы о давно прошедших событиях. Важное место в устном народном творчестве марийцев занимали легенды. Наиболее распространенной среди них была легенда о великане *Онаре*. Образ Онара в памяти народа – это олицетворение родного края. Не случайно свою землю марийцы назвали Земля Онара.

В народном творчестве марийцев развит жанр преданий, который отражает историческую, национальную, социальную, бытовую жизнь прошлых веков. В преданиях, в отличие от легенд, мы не встречаем рассказов о чудесах. Предания дают своеобразную информацию о наиболее значимых для большинства людей исторических событиях огромного периода времени - от переселения предков с запада примерно в X–XIV вв. н.э. до XVI и более поздних столетий. Этот жанр фольклора является как бы устной летописью, содержащей хронику основных исторических событий. В многочисленных преданиях этногенетического характера сохранились мотивы о переселении предков со стороны запада – Нижегородского, Костромского краев. Об этом же свидетельствуют предания "О царе Ханаяне", "О переселении ардинцев", "О переселении предков с. Шап", "О переселении помарцев" и др. (Марийский фольклор.... 1991. С. 146–226). Из преданий можно узнать о встрече предков мари с лесным племенем *овда* (предания об Овде), о марийско-булгарских ("Предания о шурминском князе Шуран Шуре"), марийско-удмуртских ("Тутой и Янтамыр"), марийско-чувашских ("Предание о с. Сярмысь-кассы Ядринского района Чувашской АССР") контактах. Предания повествуют также об истории появления топонимов, освещают генеалогию некоторых родов, историю происхождения этнических групп марийцев.

В преданиях сохранились воспоминания о нашествии Чингисхана, о совместной борьбе марийцев с русскими за присоединение Марийского края к Московскому государству (предания о бегстве предков с. Арда через болота, "Йыланде", "Акпарсе", "Пашкане" и др.), об освободительной борьбе народа в годы черемисских войн (предания об основании городов, национальном герое Болтуше и др.). По всему волжскому побережью сохранились предания, посвященные участию мари в освободительной борьбе во время выступления Степана Разина, в крестьянской войне, возглавляемой Емельяном Пугачевым. В легендах и преданиях правдиво отражаются пути сближения народов России, формирования уз родства между марийским, русским, чувашским, удмуртским, татарским народами.

Особое развитие в фольклоре марийского народа получил жанр песни. Народные песни, словно зеркало, отражали в образной форме повседневную жизнь и заботы марийцев, их отношение к происходящим событиям. Плавная, немного грустная мелодия позволяла раскрыть переживания и чувства. Марийцы создали множество очень мелодичных, наполненных глубоким смыслом лирических песен, в которых выражались его лучшие качества: простота и открытость, скромность, деликатность, терпимость, трудолюбие, почитание родителей, родного края. Большинство народных песен родилось в процессе свободной импровизации. Среди них выделяются обрядовые и необрядовые песни. В древности, видимо, в песенной форме исполнялись многие легенды, предания, сказки. Существовал особый термин для обозначения сказок в песенной форме – *муро йомак* – "песня-сказка". Бытовали исторические песни "Песня о малмыжском князе Болтуше", "Песня об Акпарсе", "Рознега" и др.

Обрядовые песни были тесно связаны с календарно-аграрными праздниками, семейно-родовыми торжествами. В календарно-обрядовых песнях воспевалась главным образом трудовая деятельность людей. Например, в древнем мифологическом гимне девушек-участниц новогоднего девичьего пира "Кӱкшын, кӱкшын курык ӱмбалне" ("Высоко, высоко на горе") рассказывалось о девушках, занимавшихся в течение целого года вышиванием. В другой новогодней песне "Просили топор у братьев" говорится о древнем обычае, согласно которому девушки для новогоднего торжества должны были строить специальный дом. В масленичных (*ӱйарня*) песнях – (*ӱйарня йор-йор*) "Масленица звенит ручейками" – сохранились заклинательные мотивы, направленные на приближение весны, половодья. Среди марийцев, сохранивших дохристианские верования, бытовали пасхальные песни. Праздник посвящался умершим предкам, поэтому и содержание песен напоминало плач по умершим детям или родителям. Дети сравнивались с безродными кукушками, ле-

жащими на двухметровой глубине. Из-за специфики основного обряда праздника – проведения поминок в честь умерших – песни этого дня назывались *кугече годым кумалме муро*, – т.е. "песня молитва, исполняемая в великий день" (НФ МарНИИ. МФЭ. 1969 г. Т. 5).

В прошлом в дни праздника весенней пашни *Ага пайрем* и во время праздников *Сӱрем*, *Лышташ пайрем* (праздник листьев), в день сбора земляники (*изи мӧр погым кече*), коллективного выезда на сенокос и других исполнялись ритуальные песни. Многие из них сохранились лишь частично.

Более устойчивыми оказались песни, связанные с семейными, родовыми обрядами и обычаями. В колыбельных песнях, исполняемых во время укачивания ребенка, в качестве хранителя спокойного сна выступает *Тумна* – Сова. Нередко для маленьких детей исполнялись плясовые песни, в которых содержались стихотворные строки, подражающие звукам волынки. Подражая звукам волынки, исполнитель песни старался поднять настроение ребенка, заставляя плясать под исполняемую мелодию.

Большое количество песен исполнялось в праздник инициации девушек – Девичьего пира, который проводился осенью, после уборки урожая (в этнографической группе с головным убором сорока) или в марийский Новый год – *Шорт̆йол* (в этнографической группе с головным убором *шымакш*). По своему содержанию песни Девичьего пира самые архаические: в них сохранились мифологические образы богинь *Юмын ӱдыр* – дочери бога, *Пиамбар ӱдыр* – дочери бога Пиамбара (*Porka*, 1895. С. 36), являвшихся покровителями праздника, *Вӱд Ава* – богини-матери воды, *Мланде Ава* – богини-матери земли (Там же. С. 37) и т.д. Песни Девичьего пира выполняли различные функции. В песне "Обошли все село" сообщалось о процессе изготовления праздничного пива – *пура*, в "Благодарственной песне", исполнявшейся во время подворного сбора солода и других продуктов, выражалась благодарность всему сельскому населению за оказанную помощь в сборе продуктов для проведения праздника (НФ МарНИИ. МФЭ, 1959 г. Т. 4).

Величальные песни носили характер импровизации. В них образ гостя всегда представал с положительной стороны: девушки с помощью поэтических сравнений, метафор, эпитетов старались возвысить статус и личные качества человека, поднять его настроение, дать возможность понять свое назначение в жизни. Так, бедных они изображали как благородных, добрых людей, богатых называли самостоятельными ("сидит на золоте и серебре"). В Девичьем пире бытовали благодарственные песни, посвященные хозяину, предоставившему свой дом для проведения праздника совершеннолетия, и музыканту. Они напоминали песню-тост с пожеланиями здоровья, успехов в хозяйственной и семейной жизни.

Богатством поэтических сравнений, жанровой спецификой отличались свадебные песни мари. В состав свадебной поэзии входили различные ритуальные песни: исполняемые во дворе жениха, по пути к дому невесты, у ворот этого дома, во время свадьбы, по пути к дому жениха, в его доме. Песни невесты, которые заменяли плачи, напоминали по содержанию и тематике сиротские песни.

В традиционной культуре народа важное место занимают песни, исполняемые во время поминок в сороковой день, в годовщину смерти. Поминальные песни можно отнести к плачам в песенной форме. Родственники в песнях-плачах выражали скорбь, подавленное состояние, просили богов смилостивиться над судьбами умерших и живых.

Большое развитие в марийском фольклоре получили лирические песни. Среди них можно выделить песни о труде, невзгодах жизни, быте, а также рекрутские (солдатские), сиротские, разбойничьи, ямщицкие, шуточные песни, песни-раздумья и др. Трудовые песни исполнялись при монотонном ручном труде (*Йылдырым-йылдырым*) или в процессе коллективного строительства плотин, мельниц и других со-

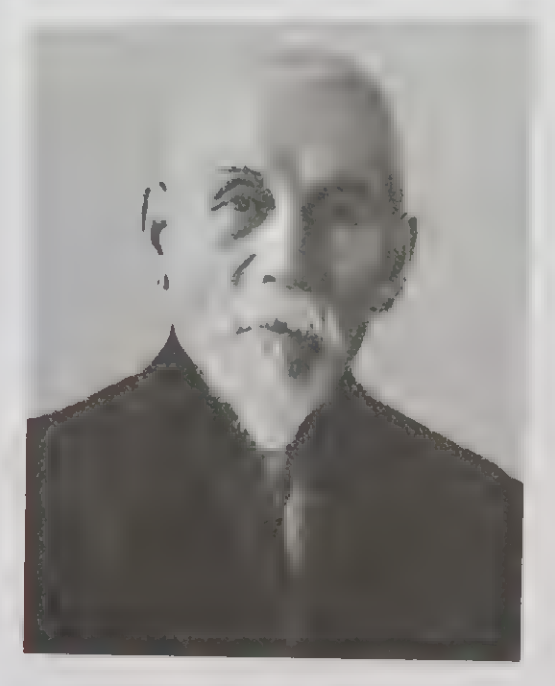


Рис. 74. В.М. Васильев (1883–1961)

оружений (*Эче ик гана*). Сохранились отголоски бытовавших в прошлом песен охотников, воинов, ямщиков и пр. Протест против зависимого и униженного положения в обществе звучит в сиротских, рекрутских песнях, в задушевных песнях беззащитных женщин ("Воды б напилась...", "Несчастная", "Песня молодухи", "Сыновнее горе", "Младший сын", "Из-за леса солнце всходит", "Сирота и ястреб", "Люди в лес идут" и др.). В солдатских и разбойничьих песнях ("Ведь земляника-то не поспела") и особенно в песнях-раздумьях, отличающихся глубиной обобщения и философским содержанием, выражается недовольство существующим строем, угнетенным положением народа. В этих песнях отражена тяжелая доля крестьян, озабоченных своей бедностью и нищетой, незавидным социальным положением ("Доля", "Жалоба" и др.). В песне "Если б знал я..." лирический герой заключает, что в этой жизни нет ничего прекрасного. Достаточно родиться на три дня, чтобы посмотреть на нее и уйти в мир иной.

Вместе с тем фаталистический взгляд на жизнь не был характерен для марийской народной песни, в ней преобладал жизнеутверждающий мотив. Марийский народ верил в торжество добра над злом, социальную справедливость, будущее счастье. Эта идея особенно ярко выражена в песне: "Тучи черные окружили...":

Жизнь в нужде, в нищете проходит,
Мы идем по земле, как тени...
Зреет сила большая в народе,
Нашу жизнь эта сила изменит.

В народной лирике большое развитие получили любовные песни. В них отражались самые сокровенные чувства исполнителей: любовь к родителям, родным, восхищение красотой природы, переживание первой любви, нежные воспоминания о любимом, горечь разлуки с ним и ожидание свиданий. В конце XIX – начале XX в. эта лирика получила дальнейшее развитие в частушках (*такмак, лудышмуро*). Повсеместно распространились песни-раздумья о жизни, застольные песни, частушки, исполняемые в честь дорогих гостей. Молодежь в частушках стремилась выразить свое понимание счастья, отношение к любимым, переживания в связи со встречей и расставаниями с ними, а также в шутливой форме давала оценку происходящим событиям. В годы советской власти появились частушки, воспевающие социальные перемены в обществе, счастливую жизнь.

В фольклоре марийцев особое место занимает народная драма. Она сформировалась на основе древнего театра масок животных и ярко проявлялась в дни новогодних игр. В дореволюционный период народная драма являлась единственной формой сценического самовыражения народа. В народной драме получили развитие такие виды драматических произведений, как комедия, интермедия, дивертисмент, сатирические песни-монологи, рассчитанные на игру одного актера. В них бичевались пороки судопроизводства ("Суд"), бездушие и произвол армейских офицеров ("Прием в солдаты"), высокомерие землеустроителей ("Землемер"), жадность служителей церкви ("Поп"), скупость, леность, склонность к пьянству и курению табака.

Фольклор сыграл огромную роль в развитии марийской литературы, культуры, искусства. Основоположники марийской литературы С.Г. Чавайн, Н.С. Мухин, В.М. Васильев, Г. Микай и другие заимствовали из фольклора не только манеру повествования, но и целые произведения, сюжеты. На основе фольклора были созданы такие цельные художественные полотна, как героическая драма С.Г. Чавайна “Акпатыр”, музыкальная драма С.Н. Николаева “Салика”, роман Н. Игнатьева “Савик”, поэма Олыка Ипая “Волк” и др.

В современной марийской литературе фольклорные сюжеты получают философское переосмысление, обогащая художественные традиции национальной художественной литературы. М. Казаков, Г. Матюковский, В. Колумб, В. Иванов, В. Столяров, А. Юзыкайн, С. Николаев, М. Рыбаков, А. Волков, Н. Арбан, К. Коршунов, Г. Гордеев и другие создали яркие художественные полотна в виде современных поэм, романов, драм и комедий.

Фольклор оказывает значительное влияние на различные виды профессионального искусства. Народными песнями обогащена опера Э. Сапаева “Акпатыр”, легендарными мотивами овеяны балеты А. Луппова “Лесная легенда”, А. Яшмолкина “Живой камень”, Ю. Евдокимова “Живая вода”. Благотворно его влияние и в изобразительном искусстве: на основе легенд созданы героические образы И. Михайлиным, А. Бутовым, Б. Пушковым, И. Ефимовым; образ счастливой крестьянской жизни утверждается в графике З. Лаврентьева, в полотнах И. Ямбердова, Н. Токтаулова. В их творчестве фольклорные мотивы и образы используются для выражения идей единства человека с природой, гармонии в мире, человечности, добра и справедливости. Фольклорные традиции присущи современным музыке и песенному творчеству композиторов. В. Куприянов, С. Маков, В. Алексеев и другие развивают народное песенное творчество, воспроизводя и сохраняя лучшие традиции народной лирики. Подлинными хранителями фольклорных традиций стали народные фольклорные коллективы.

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

На формирование музыкальной культуры марийского народа оказали воздействие как финно-угорские корни, так и контакты с другими этносами. Значительно влияние тюркской музыки. Венгерский этномузыковед Л. Викар, например, считает, что ангемитонно-пентатоническая ладовая система, присущая всем культурам поволжского региона, – тюркского происхождения (*Vicar, Bereczki*, 1971). На более поздний пласт марийского фольклора (особенно лирики) оказала воздействие русская музыкальная культура (наиболее тесные связи с русскими сложились у горных, ветлужских и санчурских мари). В конце XIX в. повсеместно большое распространение получают так называемые скорые песни, родственные русской частушке (у луговых мари они получили название *лудышмуро*, у восточных – *такмак*).

Важнейшее место в музыкальном фольклоре мари занимает обрядовый фольклор. В нем почти не сохранилось в системном виде календарно-обрядового песенного фольклора. Древнейшими пластами национального фольклора являются прежде всего семейно-обрядовые жанры – свадебные, поминальные напевы. К старинным архаическим пластам относятся также песни в сказках, песни-сказки, древние ритуальные напевы, отчасти детский фольклор. Данные напевы формульны, строго функциональны, представляют наиболее раннюю традицию народного творчества. Напевы эти строго локальны, специфичны для каждого музыкально-этнического диалекта. К образцам старинного традиционного марийского фольклора относятся также песни празднично-гостевой традиции (застольные, величальные, благодарственные).

Песни социальные – рекрутские, сиротские, песни-размышления, лирико-бытовые и другие – это жанр более позднего происхождения. С конца XIX – начала XX в. большую популярность получают частушки, скорые плясовые песни, молодежные прогулочные, посиделочные, игровые, шуточные песни.

В музыкальном творчестве марийцев различают пять фольклорных музыкально-диалектических групп: *горномарийская, йошкар-олинская, сернурская, моркинско-волжская* и *восточномарийская*. Они соответствуют специфическим особенностям языка, обычаев, быта, народного костюма марийцев. Музыкально-фольклорные диалекты имеют различия в ладовой структуре, мелодике, ритмических особенностях. Но существуют и общемарийские черты. Марийская музыка в основном монодийна. Встречаются образцы (стили) фольклорной гетерофонии, наиболее характерные для песен сернурско-торъяльской группы, уржумских мари Кировской обл. и восточных марийцев. Ладовая система относится в целом к ангемитонно-пентатонической системе. При этом для каждой диалектной группы характерны свои виды пентатонического звукоряда. Наиболее отличительные особенности имеет ладовая структура сернурских мари (гемитоновая пентатоника).

Для мелодики марийских песен характерны тенденция графичности линии и преобладание принципа тождественной повторности в развитии (вероятно, эти черты идут от финно-угорских корней). Кроме того, налицо силлабичность песенной структуры, незначительность распевов. Все это придает марийской мелодике строгую простоту и сдержанность. Ритмике марийских песен свойственна формулярность, в старинных пластах господствуют хореичность ритмических формул, преобладание триольных фигур.

Марийская инструментальная музыка с давних пор была тесно связана с обрядами, вокальным исполнительством. Самые древние музыкальные инструменты, о которых упоминается в источниках XVIII в., – это *шӱвыр* (волынка), *тӱмыр* (барабан), *кӱсле* (гусли), *ковыж* (варган). В этнографической литературе XIX в. мы находим упоминания и описания других национальных инструментов – *сӱрем пуч* (урожайная труба), *шыже пуч* (осенняя труба), *шиялтыш* (свирель). Со второй половины XIX столетия среди марийского населения (вначале у горных, затем у луговых мари) широкое распространение получает гармоника. Позднее в музыкальный быт марийской деревни входят балалайка, гитара, баян и другие инструменты.

Инструментальная музыка марийцев обычно использовалась как сопровождение к народным песням, пляскам (собственно инструментальные плясовые наигрыши). Однако эта музыка имела издавна и самостоятельное значение. Она выполняла магическую сакральную функцию в религиозных языческих обрядах и ритуалах (использование сӱрем пуч, шыже пуч, гуслей в религиозных обрядах).

Важнейшую роль в звуковой модели марийской музыки играла волынка (чаще всего используется в ансамбле с марийским барабаном). Гнусавый тембр ("визгливые звуки") марийской волынки неизменный атрибут пения и плясок на свадьбах, поминках, праздничных увеселениях, пирушках и гуляньях. Она – основной бытовой, обрядовый музыкальный инструмент марийцев. Исполнители на шӱвыре и тӱмыре пользовались большим почетом, их награждали подарками. Некоторые наиболее талантливые исполнители на волынке имели богатый и разнообразный репертуар, в том числе самостоятельные пьесы (зачастую звукоподражательного, программного характера). В современном быту и обрядах волынка почти повсеместно вышла из употребления. Вместо нее обычно используется гармоника – самый распространенный инструмент в современной марийской деревне (сначала однорядки, затем двухрядки). Сложились своеобразные школы национального исполнительства на гармошке, представляющие диалектные музыкальные традиции (йошкар-олинских, сернурских мари). У восточных мари большое распространение получила тальянка с колокольчиками, придающими своеобразное звучание восточномарийскому музыкальному исполнительству.

Другой важнейший инструмент, представляющий тембровый звуковой идеал марийцев, – гусли (*кӱсле, карш*). Они у древних марийцев считались сакральным

Рис. 75. Осенняя труба на празднике нового хлеба. Начало XX в.

инструментом, связанным с космогонией, религиозными представлениями и ритуалами. Гусли звучали во время языческих молений в священных рощах (*ото, кӱсото*). Имелись специальные мелодии, которые исполнялись только во время ритуальных церемоний. Сейчас в бытовом и обрядовом использовании гусли почти не встречаются, но как концертный инструмент они получили большое распространение (главным образом у горных марийцев). В концертной практике используются усовершенствованные гусли, имеющие 35–40 струн.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО. ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОМЫСЛЫ

Марийцы издавна знали приемы обработки глины, камня, металла, дерева и растительных материалов, кожи и тканей. Об этом свидетельствуют выявленные археологами скульптурные фигурки животных и птиц, орнаментированная керамика, металлические украшения в виде стилизованных фигурок животных и птиц, различные орнаментированные пластинки. Эти украшения являлись частью древнего костюма. Они изготавливались из различных сплавов, в состав которых входило серебро, способом ковки или чеканки. Орнаментальные узоры наносили резцом, иногда узор просто процарапывали острым предметом.

Издревле получили распространение разнообразные подвески-амулеты и серьги, застежки-сюльгамы и медные пряжки-фибулы, украшения для кос и отдельных деталей костюма. Из обычных проволочных звеньев овальной или округлой формы, искусно соединенных в одну цепь, изготавливались, например, головные цепочки, из круглой гладкой или из двух перевитых серебряных, часто медных, проволок – височные кольца. Вплоть до конца XIX в. сохранялись пластинчатые браслеты и щитковые перстни. Характерными элементами древнего костюма были и поясные

пряжки, а также украшения в виде лапчатых металлических подвесок для кожаной обуви. Об эстетических вкусах древних мари свидетельствуют кошельки, украшенные тисненым орнаментом, металлическими бляшками и зажимками, латунные игольницы и другие предметы бытового назначения.

В XVIII – начале XX в. народное декоративное искусство значительно обогатилось благодаря развитию домашнего производства, усилению этнокультурных контактов с соседями.

Местные художественные традиции получили особенно яркое воплощение в изготовлении и декоре одежды вышивкой. В качестве отделки она применялась во всех деталях женского и мужского костюма (*Крюкова*, 1951; *Соловьева*, 1982, 1990). Место расположения вышивки было строго продумано и в основном связано с покроем, назначением и типом одежды. Как на женской, так и на мужской рубашке ее располагали у нагрудного разреза, на плечах и спине, где она часто заканчивалась углом, а на обшлагах рукавов у запястья, на подоле – узкой полоской. Вышивка позволяла скрыть швы, соединявшие полотна рубашки. Женская рубаха отличалась нарядностью и богато украшенной вышивкой. При этом у разных групп марийцев костюм отличался размещением и количеством вышивки: у одних можно обнаружить, кроме нагрудной, вышивку по длине рукавов, у других – лишь небольшие орнаментальные розетки на наплечной части; у одной группы марийцев нагрудная вышивка асимметрична, у другой – симметрична (*Крюкова*, 1951).

Основные приемы размещения вышивки – сетка, бордюр и отдельная (свободная) розетка. Композиция в виде сетки обычно применялась в нагрудной вышивке, женском головном уборе типа "сорока". Розетки помещали по обеим сторонам нагрудного разреза или на наплечной части женской рубашки. Их обычно строили по принципу вписанных многоугольников, ромбов, квадратов, крестов и др. Бордюр преобладает и обыкновенно строится по краю деталей костюма или вышитой композиции по схеме горизонталей и вертикалей, им пользовались и для скрытия швов при соединении тканей, а также при вышивании головных уборов типа "шарпан". Вышивка выполнялась на белом поле холста шерстяными или шелковыми нитками. Главные швы выполнялись по счету нитей основы холста, без предварительного нанесения рисунка, часто с изнаночной стороны. Это *темышан* ("косая стежка"), *пўшкан тўр*, *пўшкыл тўр*, *йыпкен* ("роспись"), *керышташ*, *керыштыш*, *керыштыш темышан* ("набор"), *пырче лукмо* ("мережка"), *керем* ("веревочка").

Орнаментальность узора проявляется в равномерном заполнении декорируемой поверхности различными комбинациями геометрических мотивов прямолинейных начертаний в виде прямых полос, пересеченных прямыми и косыми линиями, крестов, углов, треугольников, бордюров из зигзагов, наклонных линий, простых гребенчатых мотивов, ромбов, квадратов и др. Наиболее распространены ромбы: с продленными сторонами (лучистые ромбы), выпущенными концами по двум противоположным углам, продленными сторонами по всем углам и размещенными между ними одним-тремя или более отростками и т.д. Встречаются также прямоступенчатые и остроступенчатые ромбы, ромбы, образованные из гребенчатых мотивов, перекрещивающиеся (переплетающиеся) ромбы, ромбы с ровными краями, внутреннее пространство которых заполнено различными вариациями других геометрических мотивов (*Соловьева*, 1982).

В марийской вышивке широко представлен мотив "крючка", он присутствует почти в каждом узоре и в самых разнообразных вариациях. Самые распространенные – комбинации из парных крючков. Этот мотив имеет различные названия – *тага шур* ("рога барана"), *шарды шур* ("рога оленя-лося"). Довольно распространены и мотивы орнамента зооморфного происхождения. Преобладающими являются сюжеты с предстоящими "у древа" оленями, конями или просто парные изображения водоплавающих птиц – утки, лебедя, гуся. Такие мотивы чаще всего имели место в вышивке головных уборов типа "сорока" и "нашмак" у луговых марийцев, в вышивке мужских кафтанов у ветлужских марийцев. Их изображения направлены

обычно в одну сторону или обращены друг к другу. Орнаментальная трактовка оленя передает самые характерные детали – его корпус и ветвистые рога. Мотивы с конями имеют несколько вариантов: кони с всадниками, фантастические ("крылатые") кони, одни конские головки. Животные часто комбинируются с растительными формами – дерева, цветка; птицы – без них. В цветочно-растительных мотивах прослеживаются стилизованные изображения хвойных деревьев, различных кустов, составленных из стилизованных веток и цветов-розеток, близких к ромбу или квадрату. Особенно много таких растительных мотивов в вышивке женских головных уборов типа "шарпан" и "шымакш".

Цветовая гамма вышивки марийцев строится из традиционных цветов. Основной рисунок заполняли красными нитками (в каждом случае разного оттенка), для обводки контура пользовались черными нитками (в более ранних образцах – темно-синими); остальные добавочные – зеленый, голубой, желтый (или оранжевый); небольшими вкраплениями "оживляли" холст, усиливая таким образом декоративную звучность общего цветового решения костюма и снижая контрастность красного цвета и белого поля холста. С конца XIX в. за счет применения анилиновых красителей появляются новые цвета: ярко-голубой, фиолетовый, сиреневый, малиновый, ярко-розовый, ярко-зеленый, лимонный и др. Новые материалы (бумажные промышленные нитки, декоративная тесьма, серебряные, медные и фарфоровые пуговицы, русские серебряные монеты и различные привозные промышленные красители, позумент, мишура и др.) давали возможность внести разнообразие в декор одежды, требовали новых технических приемов исполнения. Все это в какой-то мере обогащало творческую фантазию марийских вышивальщиц и вносило новую свежую струю в декор народного костюма. Но промышленная продукция наложила и свой отрицательный отпечаток на дальнейшее развитие народного творчества марийцев. Ситец заменяет домотканину, анилиновые красители – цветовую расцветку вышивки, растительные узоры покупных набивных тканей, с оберток и упаковок фабричной продукции – орнамент и технические приемы исполнения. Широкое распространение получила заимствованная у русских техника "глади", которая соответственно привела к значительным изменениям стилистики традиционной вышивки марийцев. Рисунок за счет "глади" строится уже свободно и не зависит от структуры ткани.

Излюбленными растительными мотивами становятся вазоны, бутоны и разнообразные волнообразные и изгибающиеся ветви с цветами и листьями. Получают распространение узоры из одиночных цветов с листьями. В нагрудной вышивке современного женского национального платья узор, например, состоит из цветочных букетов и вазонов с укрупненным рисунком. В узорах по низу платья и передника рисунок строится на движении волнообразного стебля с цветами и листьями (в технике "креста") или представляет фризообразную композицию из разбросанных одиночных цветов с листьями или же повторяющихся вазонов (в технике "глади"). Но сохраняется прием обведения черным контуром ("росписью"), хотя изменилась техника его исполнения. Доминируют в современной вышивке сельского населения заимствованные швы под названием *рушла тӱр* ("русская вышивка"), вытеснив традиционные счетные.

Для украшения костюма традиционно использовали монеты, позумент, раковины-каури, бисер, стеклярус, пуговицы и др. Оригинальны височные украшения из подвесок с серебряными монетами, раковинами-каури и бисером, ушные подвески с монетами, серьги, выполненные из медной и латунной проволоки, бусин. Особым богатством отличались шейные и нагрудные украшения в виде ожерелий с монетами, раковинами-каури и пуговицами. Так, нагрудные украшения состояли из застежек-сюльгам и специальных нагрудников прямоугольной и трапециевидной формы с нашитыми монетами и бисером. В комплект наручных украшений входили металлические браслеты и перстни. Браслеты в большинстве случаев были пластинчатыми, украшали их тисненным или выгравированным (про-

царапанным) орнаментом из штрихов, точек, вертикальных черточек, прямых и косых линий, зубчатых или гребенчатых штампов, треугольников и др. Самые распространенные мотивы – ромб с продленными сторонами и диагональные гребенчатые узоры. Серьги изготавливались из серебра или переплавленных серебряных монет, вместо драгоценных камней использовали отдельные детали бус промышленного производства. Вплоть до конца XIX в. для застежки грудного разреза женской рубашки марийцы изготавливали брошки-фибулы (*сюльгамы*), известные как *ширкама* (*почкама*). Орнаментированы они были простым гравированным геометрическим рисунком из зигзагов и точек по краю овальной (или круглой) формы фибулы. К ним иногда привешивали несколько коротких цепочек, изготовленных из проволоки с бусинками разных цветов на концах. Принцип декора таких фибул напоминает древнемарийские сюльгамы.

Рис. 76. Марийские украшения. 1920-е годы

Среди украшений из металла выделяются праздничные шейные узорчатые цепочки ("цепочка", "гайтан"), производством которых занимались исключительно в Козьмодемьянском у., в частности в д. Чаломкино (Салым Сола) и окружающих ее населенных пунктах. Делали цепочки из так называемого польского (низкопробного) серебра в виде соединенных мелких колечек и решетчатых пластинок. Получалась непрерывная длинная ажурная лента, концы которой замыкались крупными фигурными формами из того же металла. Цепочку соединяли декоративной тканой лентой, при помощи которой подвешивали христианский крест. Луговые марийки занимались изготовлением поясных цепочек из проволоки (стальной или медной). Для дополнительного декора использовали пластмассовые пуговицы, бисер и бусы промышленного изготовления.

В ансамбле женского костюма широко применялись украшения, расшитые бисером. Им обычно декорировали нагрудные украшения. Сочетание бисера, раковин-каури, пуговиц, тесьмы и другого придавало им особую красочность. Эти украшения сохранились и в настоящее время, они передаются по наследству от матери к дочери. Прием вышивания бисером характерен и для декора женских тканых и плетеных шерстяных опоясков, холщовых набедренных подвесок и мужских свадебных поясов. Бисерные нанизки пришивались к концам опоясков. Концы нанизок украшались шелковой бахромой из перевитых ниток. Среди луговых мариек широкое распространение получило плетение всевозможных шерстяных тесемок и крученых

поясков из цветных толстых шерстяных ниток. Плели ручным способом без особых технических приемов – путем прямого переплетения цветной пряжи или крючком. Восточные марийки изготавливали пояса в паласной технике, на ткацких станках. Они имели яркую полихромную расцветку, а на концах, как правило, завершались бахромой, разноцветными кистями ("махорчиками") с бисером, блестками, позументом. Составная часть горномарийского народного костюма – тканые пояса. Ткут их и в настоящее время из конопляных, шерстяных и шелковых ниток на особом станке (или ручным способом при помощи палочки и деревянного ножа "от себя"). Используют и специальное приспособление из квадратных дощечек, заменяющих нитченки. Каждый из поясов ткут в шесть-семь цветов в вертикальном расположении по всей их длине.

Узорное ткачество марийцев, по сравнению с другими народами Поволжья, было развито слабее. Но оно известно им с глубокой древности как важная отрасль домашнего производства. Тканые изделия и вышитые полотенца являлись неотъемлемой составной частью приданого невесты, а также обрядовыми и ритуальными предметами. Восточные марийцы (ныне проживающие в Башкортостане) изготавливали половики и паласы из толстых цветных окрашенных натуральными красителями шерстяных ниток. Для основы использовали хлопчатобумажные нитки. Декор таких тканых изделий строится на равномерном соотношении широких и узких цветных полос обычно розового, оранжевого, зеленого, красного и черного тонов.

В домашнем производстве важную роль играла деревообработка. Основными инструментами ручной обработки древесины служили топор, тесло, ножи и долото. Позднее, когда в марийскую резьбу проникла ажурная пропильная резьба, пользовались пилками. Сосуды для питья изготавливали в технике долбления или выскабливали: из цельного куска дерева извлекали с помощью долота или изогнутого резца с деревянной рукояткой внутреннюю часть. Кроме того, употребляли приспособления в виде железных штампов для нанесения выемок, углублений, они носили название *коля кыша* ("след мыши") (*Крюкова*, 1956). Из типично марийских предметов кухонной утвари следует выделить деревянные ковши с резными ручками, навершия которых заканчиваются зооморфными фигурками в виде коня и утки. Вырезанные из корня или капа, маленькие ковшики с высокой резной ручкой, которую венчает конь, стоящий на круге или ромбе, известны как русские "козьмодемьянские" ковши. Но изготовлением таких ковшей в Марийском крае занимались повсеместно.

Резьбой повсеместно украшались орудия труда и предметы быта. Например, в виде коньков или конских голов вырезались блоки для ткацких станков. Традиционные принципы резного декора сохранились в украшении замков. Марийские прялки декорировались простым геометрическим узором в технике трехгранновыемчатой резьбы. Рисунок строился на контрастах крупных и мелких мотивов – большой по размерам лучевой розетки из трехгранных выемок (в центре донца) и мелких зигзагов, прямых линий, образованных контурной порезкой, или скобочек-выемок.

Яркое своеобразие декоративного искусства марийцев проявляется в обработке растительных материалов – лозы, лыка (в технике плетения), бересты (в технике тиснения) и др. Из них изготавливали всевозможные корзины и дорожные сундуки (в технике чарушечного плетения) и туеса. Декор бытовых предметов из коры и бересты сводился к узорному плетению и тиснению. Путем вдавливания деревянными или металлическими штампами узоры наносили на боковые стенки берестяных сосудов (бураков, туесов и др.). Рисунок был линейно-графическим из мелких треугольников, прямых и наклонных линий, зигзагов, кружков. Особенно любимы мотивы розеточного и ромбического вида, которые в прошлом у марийцев являлись символами солнца.

Особо следует выделить туеса – цилиндрические сосуды с круглыми вставными деревянными крышкой и донцем. Боковые стенки таких сосудов шили из выварен-

ных кусков бересты, скрепляли их края на местах соединений и сгибов ивовыми прутьями или лыком.

Архитектурная резьба как декоративный элемент крестьянского жилища у марийцев получила массовое распространение в основном во второй половине XIX в. В это время на смену "курным" избам стали строиться избы с большими окнами, фасадом на главную улицу.

Из старых приемов архитектурного декора следует выделить глухую, типа трехгранновыемчатой, резьбу. Орнамент состоит из кругов, розеток, прямых линий, точек, трехгранных выемок и др. Такая резьба использовалась на надоконных досках, досках, покрывавших фасад и фронтон избы, столбах и подзорах ворот. Характер орнамента в декоре ворот по технике был относительно прост, что обусловливалось возможностями таких инструментов, как топор, долото, циркуль и ножрезец. В построении композиций преобладал ярусный строй с делением поверхности столба по вертикали на три украшаемые плоскости. Каждый ярус подчеркивался горизонтальной линией, выполненной в технике выемок или контурной резьбы. Главный мотив в каждом ярусе – изображение солнца в виде вихревых розеток – выполнялся скобчатыми порезками. Получили широкое распространение солярные знаки, выполненные в виде орнамента с четкими графичными рисунками из кругов и ромбов.

Важный элемент в декоре жилища – оконные наличники, в резьбе которых можно выделить несколько однотипных групп: выемчатая (углубленная) с ее разновидностями (трехгранновыемчатая – каждая выемка состоит из трех граней, ногтевидновыемчатая – в виде углубленных лунок-выемок и скобчатая); глухая (рельефная); пропильная (ажурная, прорезная); накладная; скульптурная. Для узора характерно фризовое распределение рисунка по всей плоскости надоконной доски. В подзоры домов вводилась и барельефная резьба русского типа ("судовая", "корабельная резь"), особенно в Козьмодемьянском у. В узорах резного невысокого рельефа мы видим мотивы различных листьев, цветов, плодов, которые объединяются в причудливую стилизованную растительную ветку.

В конце XIX столетия в архитектурную резьбу проникла и русская ажурная (пропильная) резьба, которой обильно декорировали подзоры фронтонов, наличники окон и горизонтальные доски ворот. На полотнищах ворот часто помещали накладную резьбу с сильно стилизованными формами из геометрических мотивов. На многих наличниках резьба сочеталась с раскраской.

Начиная с 60-х годов XIX столетия широкое распространении получили кустарные промыслы по обработке дерева, тканей, металлов, растительных материалов и др. Это производство черемуховой гнутой мебели (столы, стулья, кресла-диваны), плетеных корзин и дорожных сундуков, тарантасных плетенок, изготовление национальных музыкальных инструментов и сувенирных поделок (резных и выжженных тростей) и др. Широкое распространение получил корзиночный промысел. Будничные вещи в руках умельцев превращались в привлекательные и радующие глаз предметы быта. В Козьмодемьянском у. корзины делали из зеленого неочищенного или очищенного круглого и плоского прута ивы (тальника), в основном из колотого и струганого прута (ивовой палки). По форме они были двух видов: круглые и овальные (вытянутые по горизонтали). Последние украшали цветными полосками, идущими параллельно одна над другой по верху корзины. В этом же уезде способом плетения из талового и черемухового хвороста делали свадебные тарантасы, экипажные плетенки, гнутую и плетеную мебель из черемухи и клена. Марийские кустари со своими экспонатами принимали участие на всероссийских ярмарках, художественных и промышленных выставках (1896–1913 гг.). Многие экспонаты отмечались дипломами выставок.

К 1860-м годам относится возникновение промысла по обработке дамских (тонких) и мужских (толстых) деревянных тростей с выжженным и резным орнаментом. Как сувениры они не раз упоминались в качестве достопримечательностей Козьмо-

демьянска в дореволюционных путеводителях по Волге. Орнамент выжженных узоров был разнообразным и обычно состоял из комбинации кругов, точек, прямых, спиралей и винтообразных линий. Ручки тростей делали в виде фигурок птичек или же голов животных.

Среди промыслов по обработке дерева следует назвать и производство расписных дуг, саней, коромысел, сундуков, предметов домашней утвари (чашек, солонок, черпаков, ложек, сосудов для питья, ковшей, туесов и др.), плетеных стульев, столов, лавок, резных деревянных замков, которые являлись предметом вывоза и за пределы Марийского края.

По всему краю был распространен кустарно-ткацкий промысел, который удовлетворял главным образом потребности местного населения. Популярностью пользовались изделия из соломки. Соломкой декорировали рамки для фотографий, туалетные коробочки, из нее делали люстры. Среди музыкальных инструментов очень популярными являлись птички-свистульки, выполненные из глины. Мотивы их росписи несложные, геометрического характера.

Художественная промышленность в Марийском крае была представлена Ульяновским стекольным заводом, построенным в 1886 г. Н.А. Коряковым и получившем известность не только в крае, но и в России. Изготовлялись здесь винные бутылки, рюмки, стеклянная посуда. Изделия завода поставлялись Императорскому двору, экспонировались на выставке хрустальных изделий в Казани (1901 г.).

В советский период в конце 1920-х годов в области организуются вышивальные промартели, кружки. В 1929 г. открывается Школа женского труда им. 8 Марта с вышивальным, ткацким и швейным отделениями. Профтехшкола оказала большое влияние на возрождение традиционной вышивки марийского народа. В 1936 г. появился вышивальный цех артели "Труженица" в Йошкар-Оле, который внес весомый вклад в дело возрождения национальной вышивки. К концу 1930-х годов в районах республики возникли промартели, специализирующиеся на выпуске вышитых изделий. В орнаменте вышивок использовались не только традиционные узоры, но и элементы советской символики – серп, звезда, молот и другие. Действовало много столярно-токарных мастерских, как, например, Моркинская, Сундырская, Сотнурское ремесленное отделение при бывшем двуклассном училище и др., а в Козьмодемьянске – столярно-корзиночная мастерская. Изготавливались прежде всего предметы бытового назначения: столы, стулья, самопрялки, ткацкие станы, тарантасы и пр.

Совершенно новым является промысел по выработке точеных солонок, рамок для фотографий, ложек, половников и чашек с хохломской росписью. Производством этих изделий, например, занимались в артели "Прогресс" (ныне в Йошкар-Оле), где работали мастера, прибывшие из г. Семенова Горьковской обл.

В условиях войны тяга марийского народа к искусству традиционной вышивки продолжала сохраняться. В 1943 г. работала профтехшкола по художественной вышивке, в районных центрах действовали артели. Вышивальщицы собирали по деревням вышитые изделия, сами разрабатывали новые узоры. На современном этапе декоративно-прикладное искусство республики представляет собой сложное художественное явление. Оно развивается в виде домашних ремесел, в творчестве отдельных профессиональных художников, системе государственного сувенирного производства на основе небольших предприятий и художественных объединений, а также использует труд мастеров-надомников. Среди всех видов традиционного художественного творчества почетное место занимает вышивка. Вышитые изделия – составная часть декора культурных, административных, бытовых учреждений, промышленных предприятий. Они широко используются в оформительском искусстве. Орнамент вышивки широко применяется в книжной графике. Архитекторы все чаще используют его в декоре интерьеров. Особенно характерно это для районов республики.

На современном этапе возрождаются многие традиционные виды художественных ремесел марийцев. Для этого в системе министерств лесного и сельского хозяй-

ства создавались художественные производственные участки. Так, в 1969 г. было организовано художественное объединение надомного труда "Пӧлек" с филиалами в районах республики. Ассортимент выпускаемой художественной продукции составляли шкатулки и поделки из бересты, лыка (конфетницы, салфетницы, стаканы для карандашей, туалетные коробочки, корзиночки для цветов и др.), декоративные вешалки и расписные кухонные разделочные доски, традиционные деревянные ложки и разливные половники, плетеная мебель, чеканные панно и резьба по фанере, дереву, швейные изделия с вышивкой, кожаные изделия с аппликацией, вязаная продукция из шерстяной пряжи.

Население продолжает заниматься корзиноплетением из тальника и ивовых прутьев, ивовой лозы, поделками из дерева и бересты, из глины, ткачеством женских поясов и наплечников для горномарийского национального костюма. Среди плотников и столяров немало мастеров, которые "по заказу" украшают жилища односельчан. Особенно популярной становится ажурная прорезная и накладная резьба. Сохраняются многие традиционные мотивы резьбы по дереву – солярный знак в виде ромба, восьмиконечной звезды, зооморфная стилизация многих узоров. Широкое распространение получил растительный орнамент. В резьбе нашли отражение отдельные элементы орнамента вышивки как некие знаки-символы национального престижа. В сочетании с резьбой применяется раскраска архитектурных деталей; цвет используется как выразительное средство придания сооружению декоративности. Привычная резьба заменяется иногда цветной цементной штукатуркой с рельефными орнаментальными узорами и сюжетными изображениями. Широкое распространение застекленных веранд приводит к появлению различных декоративных переплетов рам. Вновь возрождается производство сундуков с росписью. Марийские женщины освоили роспись масляными красками на белой бумажной ткани при помощи заранее подготовленных трафаретов. Ассортимент таких расписных тканей рассчитан на создание подзоров и "боковушек" для кроватей, которые так любят использовать в декоре интерьера сельской избы. Орнамент их растительный, расцветка полихромная.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Профессиональная культура марийцев изначально формировалась и продолжает развиваться на базе традиций народного творчества, что отразилось в тематике, жанрах и стиле произведений марийских профессиональных авторов. Вместе с тем эти традиции претерпевали творческую переработку. Большое влияние на развитие профессиональной культуры марийцев оказали русская культура, культура других народов страны, достижения мировой цивилизации. Вообще говорить об *этнической профессиональной культуре марийцев* можно лишь с большой долей условности. Помимо того, что она испытала сильное иноэтническое и внеэтническое культурное влияние, в ее развитии активно участвуют представители многих национальностей. Поэтому правильней говорить о профессиональной культуре Республики Марий Эл. Эта культура – достояние и результат творческой деятельности всех народов республики.

ЛИТЕРАТУРА

Художественная литература народа мари зародилась во второй половине XIX в. Зачатками марийской словесности стали этнографические, публицистические очерки С. Нурминского, И. Молярова, В. Лукьянова, П. Еруසланова, Т. Семенова. Образные, реалистические детали быта, психологические штрихи в этнографических очерках "как образцы точной, краткой и сжатой формулировки мысли в литературе" сыграли большую роль в возникновении приемов художественного повествования (*Васин*, 1975. С. 20).

Человек, заложивший основы литературного языка, поэтических традиций, – С.Г. Чавайн. С его именем связано появление первого марийского стихотворения “Роща” (1905 г.), рассказа “Йыланда” (1908 г.) и пьесы “Дикая утка” (1910 г.). Сподвижники Чавайна – М.С. Герасимов-Микай, Н.С. Мухин, П.П. Глезденев, В.М. Васильев и другие писатели-просветители. Произведения первых профессиональных марийских литераторов сначала печатались в ежегоднике “Марийский календарь”, который издавался в 1907–1913 гг. в Казани. Марийская литература этих лет имела фольклорно-этнографический, религиозный характер и была насыщена главным образом просветительскими идеями. Становлению и развитию марийской литературы в большой мере способствовала массовая периодическая печать на марийском языке, которая бурно развивалась в пореволюционные и в 1920-е годы. Поначалу на страницах газет и журналов преобладала поэзия, проникнутая пафосом прославления революции, призывом к строительству новой жизни, национальному возрождению. В этот период в литературу приходят М. Шкетан, О. Шабдар, В. Сави, Н. Игнатьев, М. Иванов-Батрак, П. Ланов, А. Ток, Н. Тишин, И. Олык, А. Тадаси и др. Поэты успешно осваивают крупные жанры. Появляются первые поэмы.

1930-е годы в истории развития марийской литературы – особый этап. Это время наиболее плодотворных начинаний и одновременно трагических событий. Вдохновленные духом новых свершений, преобразовательских идей, писатели искренне прославляют героику труда. Но господствовавшая в начале 1930-х годов вульгарно-социологическая позиция РАПП, отвергавшая классическое наследие и настойчиво пропагандировавшая чисто пролетарскую поэзию, серьезно помешала развитию литературы. А после ликвидации РАПП писатели оказались в идеологических тисках “самого передового и единственно верного метода” – соцреализма. В конце 1930-х годов волной произвола и репрессий была уничтожена практически вся марийская интеллигенция, в том числе и литературная.

Марийскую драматургию 1930-х годов наиболее ярко представляют М. Шкетан, С. Чавайн, С. Николаев. Историческая драма “Акпатыр” С. Чавайна стала лучшим произведением национальной драматургии этих лет. В 1938 г. С. Николаев пишет музыкальную комедию “Салика”, которая уже на протяжении многих десятилетий пользуется у марийского зрителя неизменным успехом. В годы Великой Отечественной войны с особой силой зазвучала поэзия. Стихотворения и поэмы, выражавшие чувства любви к Родине и ненависть к врагу, создают М. Казаков, С. Вишневский, П. Першут, Г. Матюковский и др. О тружениках тыла пишет И. Осмин, подвиг воина-защитника воспевают М. Майн, А. Канюшков. Ведущее место в прозе военных лет занимают очерки Н. Лекайна, Н. Ильякова, Д. Орая, рассказы и повести К. Васина, посвященные историко-революционной тематике. В послевоенные годы марийская проза обогатилась романами и повестями Н. Лекайна – “В огне великой войны”, “Земля предков”, “Железная воля”, Д. Орая – “Немеркнущая звезда”, “Сквозь туманы”, А. Эрыкана – “Чолпан Иван”, “В огне борьбы”. В послевоенной драматургии большую популярность приобрела пьеса “Ксения” А. Волкова, поставленная в театре им. М.Н. Ермоловой, и музыкальные комедии “Летняя ночь”, “Новая песня” Н. Арбана. Изменения, наметившиеся в общественной жизни страны в середине 50-х годов, обусловили начало нового периода в развитии литературы, который был ознаменован возвращением в фонд культуры богатого творческого наследия С. Чавайна, Н. Игнатьева, И. Олыка, Я. Ялкайна, О. Шабдара, В. Сави, Н. Мухина и других мастеров слова, чьи произведения были запрещены в годы репрессий.

Говоря о современной литературе, нужно отметить один интересный факт: многие марийские писатели увлеклись произведениями мемуарного характера, на прозу переключились даже поэты и драматурги. В 1990-е годы, например, вышли воспоминания драматурга А. Волкова “Как рождается пьеса?”, опубликовано хроникальное повествование поэта И. Осмина “Между небом и землей”. Много очер-

ков и воспоминаний о жизненной и творческой судьбе коллег-писателей опубликовали ветераны марийского творческого союза А. Асылбаев и В. Юксерн.

Особое место в современной марийской поэзии занимает творчество В. Колумба (1935–1974). Всего около 20 лет продолжалась его бурная творческая деятельность, а результаты впечатляющие: 16 выпущенных книг, множество переводов, литературно-критических статей и т.д. Он работал упорно во всех видах и формах поэзии, будь то лирические или философские стихотворения, поэма, баллада или же острая сатира.

Усиленный поиск новых тем и образов происходит и в современной марийской прозе. В ней заметна публицистическая тенденция (повести "Огни Кабула", повесть-эссе "Звезда Колумба" Ю. Артамонова, "Гусли", "Воды текут – берега остаются", "Поздняя заря" В. Юксерна, "М. Шкетан" Ф. Майорова и др.)

ТЕАТР

История марийского сценического искусства целиком принадлежит XX столетию. Его зарождение и развитие неразрывно связано с освоением богатств устной поэзии народа и традиций русского реалистического театра и драматургии.

Попытки создания национальных пьес предпринимались еще в дореволюционное время (Г. Микай "Суд" – 1910 г., С. Чавайн "Дикая утка" – 1912 г.), однако случай театрального представления на марийском языке известен лишь один (1910 г.) (*Георгина*, 1979. С. 6). В послереволюционные годы широкое распространение в Марийском крае получила театральная самодеятельность, подготовившая почву для создания профессионального театра. В ноябре 1919 г. на базе драмкружка, руководимого учителями-энтузиастами А. Белковым и И. Беляевым, создается Передвижной театр народа мари, первой премьерой которого стала драма Тыныша Осыпа "Из-за закона". Среди первых марийских драматургов были О. Тыныш, А. Конаков, Н. Мухин, а также классики марийской литературы С. Чавайн, М. Шкетан, Н. Игнатьев и др. В начале 1920-х годов театр вновь оказывается на положении любительского. Восстановление театра и активизация его творческой деятельности теснейшим образом связана с именем М. Шкетана, возглавившего выступления марийской общественности и деятелей культуры в поддержку национального театра. В 1923–1925 гг. М. Шкетан работал в Передвижном театре, выполняя обязанности режиссера и выходя на сцену в качестве актера. В этот период им создан ряд пьес: "Эх, родители!.." (1923 г.), "Сардай" (1922 г.) и другие, которые и сегодня идут в марийских театрах. Огромный вклад М. Шкетана в развитие национальной драматургии и сценического искусства оценен по достоинству: 29 ноября 1948 г. Марийскому государственному драмтеатру было присвоено его имя.

Важную роль в становлении профессионального театра сыграла деятельность студии музыкально-драматического искусства, открывшейся в 1927 г. и подготовившей кадры первых марийских актеров-профессионалов. В 1929 г. на базе студии создается Марийский государственный драматический театр (в 1992 г. переименован в Марийский Национальный театр). В 1931 г. в Йошкар-Оле открылся Марийский техникум искусств (ныне Музыкальное училище им. И.С. Палантая). В разные годы из его стен вышли любимцы марийского зрителя народные артисты РФ С. Кузьминых и В. Бурлаков, заслуженные артисты России М. Михайлова, М. Романова, Г. Пушкин, А. Тихонова, Г. Якаев, народные артисты РМЭ И. Россыгин и И. Никитин, заслуженные артисты РМЭ Н. Конакова, А. Кудрявцев, Л. Булычева и многие другие. Таким образом, в республике была решена проблема подготовки профессиональных кадров для театра. Позднее актеров для марийского театра стали обучать в национальных студиях ЛГИТМиКа (1954 г.), ГИТИСа, а ныне РАТИ (1965, 1974, 1985 гг.) и ВТУ им. Щепкина (1998 г.).

В 1937 г. на базе национального театра создается русская труппа. 1940-е годы в истории национального театра – время, когда оказались забытыми многие достиже-

ния позитивного опыта, а обескровленная труппа не имела творческих сил для поиска новых путей. Марийский репертуар военных лет в основном составляли пьесы идейно-мобилизующего звучания, например, произведения С. Николаева "Лейтенант Огнев", "Девушка в шинели", "На берегу Илети" и др. В 1944 г. состоялись премьеры двух пьес, авторы которых Н. Арбан и И. Смирнов обратились к историческому прошлому народа, на события которого Отечественная война проливала особый отблеск. Драма Н. Арбана "Черный волк" и поставленный режиссером Е. Сказиным спектакль по ней способствовали возрождению национальных сценических традиций, заложенных С. Чавайном, С. Николаевым и др. В самый разгар войны, в марте 1943 г., на базе Марийского государственного театра создается театр кукол под руководством режиссера Г. Крыжицкого. В настоящее время в Республиканском театре кукол работает уникальная труппа, играющая спектакли на марийском и русском языках. Возглавляет коллектив ученица С.В. Образцова Екатерина Ярденко. В репертуаре театра вместе с классическими детскими произведениями и современными пьесами для кукольного театра идут пьесы марийских драматургов.

Вторая половина 1950-х годов вошла в историю марийского театра как время возрождения национальных традиций, обусловленное общественным подъемом периода "хрущевской оттепели", возвращением на сцену классического наследия С.Г. Чавайна и приходом в театр новых творческих сил. В это же время на сцене марийского театра стали регулярно появляться спектакли, поставленные по пьесам драматургов из других республик и регионов СССР: эстонца А. Кицберга, молдаванина И. Друцэ, татар Ш. Хусаинова, Т. Минуллина, И. Юзеева, башкир М. Карима, А. Мирзагитова, осетина Г. Хугаева, чувашей Н. Терентьева и А. Чебанова, коми Н. Дьяконова, мордвина А. Пудина. За последние три десятилетия на марийской сцене были поставлены пьесы В. Шекспира, Ж.-Б. Мольера, К. Гольдони, Ф.-Г. Лорки, Б. Брехта, А. Камю. Достойное место в репертуаре Национального театра им. М. Шкетана занимает русская классическая драматургия Н.В. Гоголя, А.Н. Островского, А.П. Чехова, М. Горького. С деятельностью старейшего в республике драматического коллектива связано и рождение Государственного театра оперы и балета им. Э. Сапаева. В марте 1963 г. на сцене Марийского государственного театра им. М. Шкетана главным режиссером театра С. Ивановым была осуществлена постановка первой марийской оперы композитора Эрика Сапаева "Акпатыр". Основой либретто, созданного Г. Матюковским, И. Осминым и М. Якимовым, послужила одноименная народно-героическая драма С.Г. Чавайна. В 1968 г. театр им. М. Шкетана реорганизовали в Музыкально-драматический, а в феврале 1973 г. был поставлен первый национальный балет Анатолия Луппова "Лесная легенда". Глубоко поэтичное, навеянное народными преданиями и музыкой произведение, – яркая веха в культурной жизни республики.

Вторая половина 1980-х – 1990-е годы стали поворотными в истории национального сценического искусства. Приход в театр молодых режиссеров Василия Пектеева и Олега Иркабаева совпал по времени с вступлением в литературу нового поколения драматургов, среди которых Вяч. Абукаев-Эмгак, Г. Гордеев, Ю. Байгуза, А. Иванова и др. Значительно возросли требования к художественному уровню современных марийских пьес. В ноябре 1991 г. в республике открылся второй профессиональный национальный драмтеатр – Марийский ТЮЗ (Марий Самырык театр).

Марийский национальный театр им. М. Шкетана стал инициатором проведения Международного фестиваля финно-угорских народов "Маятули". Жюри Первого фестиваля (Ижевск, 1992 г.) удостоило спектакль театра им. М. Шкетана "Очаг" по пьесе А. Пудина первого места, отметив постановку В. Пектеева как лучшую режиссерскую работу. На Втором международном фестивале "Маятули" спектакль по пьесе С. Чавайна "Блеск монет" в постановке В. Пектеева был отмечен среди трех лучших работ. В Третьем фестивале театров финно-угорских народов (Йошкар-Ола, 1997 г.) участвовали оба национальных драмтеатра.

Рис. 77. Актеры Театра юного зрителя – участники спектакля "Болтуш" по драме Г. Гордеева

Последнее десятилетие уходящего века показало, что достижения духовной культуры народов финно-угорской семьи, богатство их устно-поэтического народного творчества явилось действенным источником, питающим современный марийский театр. Подтверждение этому – создание Международной ассоциации финно-угорских театров (Йошкар-Ола, 1997 г.), президентом которой избран В.А. Пектеев.

МУЗЫКА

Профессиональная марийская музыкальная культура складывается после Октябрьской революции, хотя первые попытки гармонизации марийских мелодий предпринимались еще в начале века. Основоположником профессиональной национальной музыки считается И.С. Ключников-Палантай (1886–1926). Становление марийской профессиональной музыки (как и в других национальных республиках Поволжья) начиналось с вокально-хоровой музыки. И.С. Палантай получил образование регента в Казанском музыкальном училище (впоследствии стажировался в Петербурге на регентских курсах Придворной певческой капеллы). Его творчество включает в себя две группы сочинений – обработки марийских народных песен и оригинальные сочинения песенного жанра. Самые известные хоровые сочинения композитора – обработки народных песен "Кӱсле" ("Гусли"), "Выдшы йога" ("Воды текут"), "Йывырте" ("Радуйся") – до сих пор являются жемчужинами национальной вокально-хоровой музыки. Палантай первым занялся проблемой органичного соединения марийской одноголосной мелодии с европейской системой музыкального письма. Он положил начало полифонической трактовке народно-песенного мелоса (Маклыгин, 1994. С. 67–78).

После Палантая жанр вокально-хоровой музыки получил широкое и интересное развитие в творчестве Я.А. Эшпая, А.И. Искандарова, Л.Н. Сахарова, Н.А. Сидушкина. В 1930–1960-е годы это основной жанр профессионального творчества в республике. Исполнителем хоровых произведений марийских композиторов была Хоровая капелла, созданная в 1933 г. А.И. Искандаровым и в 1938 г. вошедшая в Ансамбль песни и танца. В годы войны существовал женский хор Радиокомитета (руководитель Н.А. Сидушкин). В творчестве названных композиторов расширилась тематика хоровой музыки, получили развитие новые жанровые разновидности – лирическая миниатюра, пейзаж, хоры гимнического характера, появились более сложные фигурированные, циклические хоровые формы. Возникают первые марийские кантаты, хоровые сюиты (кантата "Лес" Я.А. Эшпая, сюита "Праздник урожая" Н.А. Сидушкина и др.).

Большую популярность получила вокальная и хоровая лирика А.И. Искандарова "Монден ом керт" ("Не могу забыть"), "Мом тынаре вучыктет" ("Как мне быть"). Особой оригинальностью отмечены его хоры – пейзажные зарисовки: "Чодраште" ("В лесу"), "Кеҥеж йӱд" ("Летняя ночь"), "Кукушка". Значителен вклад в национальную вокально-хоровую музыку К.А. Смирнова. Его хоровые обработки отличаются масштабностью звучания, яркой картинностью образов, техническим мастерством и сложностью письма: обработки "Туп-дуб-дуб", "Латкок басан гармоньжо" ("Звонкоголосая гармонь") и др.

Хоровая музыка занимает большое место и в творчестве современных марийских композиторов. Продолжая традиции, заложенные зачинателями национальной музыки, они обогащают творчество новыми тенденциями современного письма. Характерна тенденция циклизации миниатюр, обращение к крупным хоровым формам и жанрам. Были созданы первая марийская оратория С. Макова "Я от радости пою" (на стихи И. Кырли), "Реквием" В. Алексеева, Хоровой концерт Ю. Евдокимова, хоровая кантата В. Захарова "Чавайнлан семаршаш" ("Венок Чавайну") (стихи С.Г. Чавайна). Характерна философско-лирическая или лирико-драматическая трактовка избранной темы. Сохраняется у современных композиторов интерес и к миниатюре.

Симфоническая музыка в национальной культуре начиналась с инструментальных обработок народных песен, создания жанровых фольклорно-тематических сюит, картин, фантазий. Один из зачинателей марийской инструментальной музыки – Я.А. Эшпай ("Марийский марш" для симфонического оркестра, квинтет для деревянных духовых инструментов, "Марийская сюита"). Произведения Эшпая носят народно-жанровый характер, в них преобладает метод орнаментального, темброво-динамического варьирования народно-песенных мелодий. Характерная черта инструментальных произведений этого периода – близость инструментального письма к вокально-хоровому, особенно заметная в фактуре произведений. Значительный вклад в марийскую симфоническую музыку внесли К.А. Смирнов и Э.Н. Сапаев. Эти композиторы наметили два основных направления в симфонической музыке – драматического конфликтного и лирико-жанрового симфонизма. Активным освоением концертных жанров отмечено творчество А.Б. Луппова. Основываясь на национальном интонационном материале, он создает цикл концертов для деревянных духовых инструментов. А. Луппов привносит в марийский мелос современный строй мышления, динамичность, жизнерадостную действенность, остроту.

В национальной музыкальной культуре относительно поздно начали зарождаться крупные музыкально-театральные жанры – опера, балет. Первая марийская опера появляется в 1963 г. – это героико-эпическая опера Э. Сапаева "Акпатыр", созданная по одноименной драме классика марийской литературы С.Г. Чавайна. В 1969 г. постановкой этой оперы открылся основанный ранее Марийский музыкально-драматический театр им. М. Шкетана. В основе легендарно-исторического сюжета оперы – события в марийском крае, связанные с пугачевским бунтом. В ней национальная интонационная основа органично соединена с классическими оперными формами (широко использованы формы и приемы имитационной полифонии) (*Егорова*, 1974). Вторая марийская опера "Элнет" И. Молотова создана на историко-революционную тему (по одноименному роману С.Г. Чавайна). Она посвящена жизни марийской деревни в период революции 1917 г.

Первый марийский балет "Лесная легенда" А. Луппова (1973 г.) создан по мотивам марийских народных сказок и легенд. В основе драматургии – принцип лейтмотивных характеристик, данных в конфликтном противопоставлении и противоборстве. Балет строится на чередовании небольших завершенных музыкальных номеров. Музыка поэтически претворяет марийские народно-поэтические интонации. Последующие балеты А. Луппова также связаны с национальной тематикой и мелосом – "Прерванный праздник", "Замок Шеремета". Среди современных марийских композиторов к балету обращается также А. Яшмолкин (балет "Живой камень").

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Большое значение в развитии профессионального изобразительного искусства принадлежит А.В. Григорьеву. Своей общественной, педагогической и творческой деятельностью он способствовал объединению художников в г. Козьмодемьянске, в который он приехал в 1919 г. после работы в ЦК РКП(б). Вместе с художниками П.А. Радимовым и Е.А. Кацманом он – один из организаторов Ассоциации художников революционной России (АХРР). Понимая всю важность задач профессионального искусства в Марийском крае, А.В. Григорьев открыл Первую районную козьмодемьянскую школу-мастерскую при Казанских государственных свободных художественных мастерских. В ней работали первые профессиональные художники, жившие в городе – И.М. Пландин, Ф.И. Захаров, Н.Ф. Нейгебауэр и др. Вблизи города в с. Еласы функционировала Воскресная рисовальная школа (студия рисунка), для одаренных людей всех возрастов. При активном участии А.В. Григорьева был открыт уездный краеведческий музей, а на базе Волжско-Камской передвижной выставки картин в музее начала свою работу первая в марийском крае картинная гале-

рея. Впервые местные жители смогли познакомиться с картинами знаменитых русских и зарубежных художников.

В "козьмодемьянский период" вклад в развитие тематической картины внесли местный художник И.М. Пландин, в прошлом иконописец, казанские художники П.А. Радимов и Г.А. Медведев. А.В. Григорьев за годы работы в Козьмодемьянске определился как тонкий рисовальщик, мастер карандашного портрета. Он запечатлел выдающихся и интересных людей своего времени. Одним из лучших считается "Портрет отца", в котором выразительно раскрыт запоминающийся образ марийского интеллигента-труженика, сельского учителя. В 1922 г. А.В. Григорьев уезжает в Москву, где организует АХРР, вокруг которой в то время консолидировались художественные силы страны, придерживающиеся реалистической основы изображения действительности. Позднее он оказался "в страшных жерновах репрессий".

В 1924 г. в Краснококшайске (ныне в Йошкар-Оле) был открыт Областной краеведческий музей – главное хранилище первых произведений марийских художников. На протяжении 1920–1930-х годов постепенно формировались местные кадры художников. На складывание жанров изобразительного искусства в марийском крае серьезное влияние оказали Областной краеведческий музей, дававший творческие заказы на историческую, жанровую и пейзажную живопись, и казанские русские художники, которых больше всего привлекала фольклорно-этнографическая тематика. Принцип художественного документализма, выдвинутый АХРР, способствовал главным образом развитию сюжетно-тематической картины. Появилось много пейзажей, традиционных портретов типа "мариец или марийка в национальных костюмах". В этот период можно было выделить таких художников, как Е.Д. Атлашкина, П.Т. Горбунцов, К.Ф. Егоров, Г.А. Медведев, И.М. Пландин, П.А. Радимов и др.

Развитию графики дало толчок создание в 1925 г. Марийского книжного издательства. В этой области работали художники А. Месенев, П. Николаев, Н. Воскресенский, К. Егоров, П. Горбунцов, Б. Яковлев, И. Борисов и др. (Изобразительное искусство... 1992). В 1926 г. в Краснококшайске вышли первые иллюстрированные издания для детей марийского писателя С.Г. Чавайна. Заслуживает внимания журнальная графика А.Г. Платуновой.

В предвоенные годы (1937–1941 гг.) уровень мастерства изобразительного искусства в республике значительно уступал достижениям прошлых лет. Страшные годы репрессий коснулись и марийских художников, слабо пополнялись ряды художников национальными кадрами, специалистов с высшим художественным образованием почти не имелось. Многие деятели искусства вынуждены были выехать за пределы республики. Оставшиеся художники оказались вне какой-либо организации: не существовало ни творческого союза, ни мастерских для работы, ни художественной школы. Поэтому важнейшей задачей того времени стала организация художников республики в единый творческий коллектив. С этой целью в 1938 г. в Йошкар-Олу приезжает Г.С. Зиновьев, по национальности мари, учившийся в Академии художеств. Для постоянной работы в студии, организованной им, из Казани был приглашен преподаватель художественного училища Б.И. Осипов. В 1940 г. возникает кооперативное товарищество "Марий художник" и оргкомитет для создания марийского отделения Союза советских художников.

Началась война. С первых дней ее почти все художники ушли на фронт. Это тяжело отразилось на неокрепшем, молодом изобразительном искусстве республики. Но продолжались занятия в студии, возобновилась выставочная деятельность. Значительную теоретическую и практическую помощь оказывала марийским художникам творческая интеллигенция Москвы и Ленинграда, эвакуированная во время войны в республику. Художники писали плакаты, делали монтажи для агитвитрин, писали тематические живописные полотна.

Мощным импульсом в развитии станковой графики служило творчество эвакуированного в Йошкар-Олу ленинградского художника М.Г. Платунова, уроженца

Мари-Турекского р-на республики. Оказавшись на родине, он создает свои значительные графические произведения – серию гуашей "Ленинград в блокаде". Лучшие листы этой серии были показаны на многих отечественных художественных выставках, экспонировались в 1945 г. в Лондоне и в 1946 г. в Варшаве, а позднее в Сан-Франциско, Гамбурге, Манчестере, Загребе. В серии М.Г. Платунов передал "свое первое ощущение войны, восприятие человека, сброшенного взрывом с постели и увидевшего в пяти шагах от себя смерть" (*Суздалев*, 1965).

В живописи существенное развитие получила "оборонная" тематика, а именно картины, рассказывающие об участии марийских тружеников в защите отечества, помощи фронту марийских колхозников (Б.И. Осипов "Сдача серебряных украшений в фонд обороны" и "Сернурские патриотки", И.М. Пландин "Вручение Красного знамени Горномарийскому райисполкому", "Изучают военную технику", "Фронтовая бригада артистов Маргосфилармонии" и др.).

В послевоенные годы вновь получила широкое распространение сюжетно-тематическая картина. Несмотря на то, что имелось много слабых и сырых по исполнению работ, изобразительное искусство конца 1950-х годов характеризуется появлением ряда значительных живописных произведений таких авторов, как В.М. Козьмин, А.С. Пушков, Е.Д. Атлашкина, М.М. Васильева, И.И. Мамаев, А.Д. Митрофанов. Значительное место занимали на выставках пейзажи художников Н.В. Богомолова, В.Д. Семенова, И.И. Ишпаева, И.А. Михайлина, Е.Д. Атлашкиной, И.М. Пландина, В.М. Козьмина и др. Особо следует сказать о портретном жанре, в котором успешно выступили Б.И. Осипов, И.М. Пландин, Д.А. Митрофанов, А.С. Пушков, П.А. Туголуков, А.И. Бутов и др. Происходит интенсивное освоение марийскими графиками всех основных видов графической техники: ксилографии, линогравюры, акватинты. Скульптура впервые обрела своего мастера. Это был Ф.П. Шабердин. Он создал ныне известные композиции "Народные музыканты" и "Сереброзубая Пампалче" (обе в 1951 г.), изваял портреты марийского киноактера Й. Кырли, марийского композитора И. Палантая, бюсты для памятников писателям М. Шкетану, Д. Ораю, О. Шабдару и другим.

Таким образом, к началу 1960-х годов изобразительное искусство республики уже обладало значительными творческими силами, развивались все виды и жанры. Марийские художники все чаще стали представлять свои работы на региональных и всесоюзных выставках, все активнее развивались творческие связи с художниками из других городов и областей. Важным событием в культурной жизни республики явилась юбилейная художественная выставка 1960 г., посвященная 40-летию Марийской АССР. Она подытожила достигнутое и создала необходимые условия для организации в республике самостоятельной творческой организации – Марийского отделения Союза художников РСФСР (1961 г.), которое в 1968 г. в связи с изменениями в Уставе, принятом на III съезде художников СССР, получило название Союза художников Марийской АССР.

Важными вехами в жизни художников республики стали выставка 16 автономных республик (1971 г.), Всероссийская художественная выставка (1975 г.) и "Художники Марийской АССР" (Москва, 1980 г.), "Тебе, мой край – к 60-летию республики" (Йошкар-Ола, 1980 г.), "Выставка произведений художников автономных республик, областей и национальных округов РСФСР" (Москва, 1989 г.) и др.

В 1960–1980-е годы большое развитие получил портретный жанр. А. Зарубин, Ю. Белков, А. Бутов, А. Ведерников, Е. Скрицкий, И. Михайлин, Б. Тарелкин, И. Ямбердов и другие создали галерею портретов, где ярко и правдиво изображен современник. В сюжетно-тематической картине преобладали темы из истории и быта марийского народа, фольклорные и этнографические мотивы. Один из художников, кто сумел найти свои темы и по-своему раскрыть душевный мир марийского народа – З. Лаврентьев. Его картины – "На концерт", "Праздник в марийской деревне" – новое слово в искусстве республики. Они дали творческий импульс другим мастерам. Марийская национальная тематика заняла существенное место в творчест-

ве Б. Пушкова. Он подготовил ряд полотен с персонажами из народных песен, легенд и преданий. Герои его произведений – это собирательные образы, представляющие самые лучшие качества человека. Художник А. Бутов, обращаясь к народному творчеству, отразил чувства людей на обновленной марийской земле (“Марий Эл”, “Мелодии Тойдемара”).

Самый распространенный жанр – пейзаж, в развитие которого внес определенный вклад П.Т. Горбунков. В 1960–1970-е годы он написал ряд живописных полотен, посвященных марийской природе. Особенно известен его пейзаж “Дыхание Севера”. В пейзажах Б. Пушкова находит отражение индустриальное Поволжье (“Над Волгой”, “Волга-матушка”, “Леса марийские”), а пейзажи Н. Карпова отличаются лирической мотивировкой, в них отражены взаимосвязи различных состояний природы (“На Суре”, “Вечер” и др.).

Марийская графика достигла заметных успехов в области тематического эстампа, особенно в творчестве И. Михайлина (серии “Сказ о марийском крае”, “Трасса жизни”, “Сельские механизаторы” и др.). Высоким профессионализмом отличаются иллюстрации и станковые работы А. Бакулевского. А. Фомин посвящает свои плакаты насущным темам современности; он много участвует в международных художественных выставках. А. Орлов оформляет книги с использованием национального орнамента. Интересными являются и детские книги, которые он иллюстрирует веселыми и занятными рисунками с изображениями зверей и птиц, растительного мира. Самобытно и интересно оформляет учебники и сувенирные художественные издания З. Лаврентьев.

В развитии скульптуры в 1960-е годы заметную роль играли О. Дедов и Ф. Шабердин. Работая в различных материалах, они создали самобытные образы марийских девушек и женщин, сказочных героев, портреты представителей марийской интеллигенции. Используя фольклорные мотивы, последний создал произведения, выразительные и своей образностью и своеобразной фактурной обработкой. В 1970–1980-е годы основное содержание работ А. Медведева, Г. Медведевой, А. Ширнина, В. Карпеева составляет портрет. Монументальная скульптура впервые обрела своего мастера в лице А. Ширнина.

МОРДВА

ГЛАВА 1

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ МОРДВЫ

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

Начало заселения Среднего Поволжья человеком восходит к эпохе древнекаменного века – палеолиту. Первые следы пребывания его на территории современной Мордовии относятся к эпохе мезолита. В период неолита (V–III тысячелетия до н.э.) эта территория была уже хорошо освоена человеком. Неолитические племена, этноязыковая принадлежность которых до сих пор точно не установлена, занимались охотой и рыболовством, собирательством.

По все более утверждающемуся взгляду исследователей, прародина племен уральской языковой общности, включавшей предков финно-угров и самодийцев, располагалась в районе Урала, откуда они примерно в конце мезолита–начале неолита стали расселяться на запад до Прибалтики. В конце III – первой половине II тысячелетия до н.э. в Верхнем и Среднем Поволжье обитали финно-угорские племена, относимые археологами к волосовской культуре. Во II–I тысячелетиях до н.э. значительное воздействие на них оказали индоевропейские племена – носители фатьяновской, абашевской и срубной культур.

Главную роль в формировании древнемордовских племен играла городецкая культура, носители которой в начале нашей эры проживали в западной части Среднего Поволжья и в регионе средней Оки. Памятники городецкой культуры (название свое она получила по с. Городец Рязанской обл., где были найдены первые характерные ее комплексы), по преимуществу укрепленные поселения, в большом количестве выявлены и на территории Мордовии (Каргашинское, Самозлейское, Теньгушевское и др.). На базе городецкой культуры и ее носителей происходило формирование не только древнемордовских, но и древнемарийских племен, особенно близких к мордовским, а возможно, муромских и некоторых других.

Один из ранних этапов формирования древнемордовской культуры представлен Андреевским курганом, расположенным на территории Большеигнатовского р-на Республики Мордовия, и датируемым I–III вв. н.э. Курган был насыпан над могилами племенного вождя и его дружинников. Значительное количество оружия, воинские трофеи, обереги в виде отчлененных человеческих челюстей и другие детали позволяют видеть в погребенных внедрившихся в мордовскую среду пришельцев с юга. Будучи самым западным из ныне существующих финно-угорских народов Волго-Камья, мордва в сравнении с ними и наиболее европеоидна. Если марийцы и удмурты считаются представителями субуральского антропологического типа, сформировавшегося в эпоху неолита в западных по отношению к Уралу областях в результате смешения классических вариантов уральской расы с европеоидной, то в составе мордвы, как и

восточных групп русского народа, субуральский тип представлен лишь в виде примеси. Материалы антропологического обследования мордовского и соседних народов, проведенного в последние десятилетия, дают основание заключить, что в формировании мордвы участвовало главным образом два расовых компонента: светлый массивный широколицый европеоидный тип, прослеживаемый особенно у мордвы-эрзи, и темный грацильный узколицый европеоидный тип, преобладающий среди мордвы-мокши. Южные европеоиды, принявшие участие в формировании антропологического облика мордвы, были представлены в основном фатьяновскими, балановскими, скифо-сарматскими и другими племенами, а северный европеоидный тип, вероятно, преобладал уже у ранних волго-окских племен. В более поздние эпохи значительное влияние на антропологический состав мордвы оказали восточнославянские племена, а затем и русские.

Проведенное в последнее время исследование дерматоглифических признаков у народов Восточной Европы показало, что мордва, как и русские, белорусы, латыши, украинцы, вепсы, коми, – носитель наиболее европеоидного комплекса кожного рельефа, в то время как у марийцев и удмуртов восточный (монголоидный) компонент заметно увеличен. Таким образом, сходство антропологического облика мордовского и русского населения (особенно восточного) - следствие, во-первых, древней общности антропологических типов, на базе которых шло их формирование, и, во-вторых, последующего процесса сближения и смешения между ними.

Иногда возникает вопрос, не связана ли имеющаяся у мордвы, особенно у мокши, пусть и незначительная, монголоидная примесь с татарами (тем более что среди мокши в период ордынского господства были основаны завоевателями военные и административные центры)? Не отрицая эту возможность, все же отметим, что у соседних татар монголоидная примесь связана с другим антропологическим типом – южносибирским.

ДАННЫЕ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Этноним “мордва” появляется в довольно ранних письменных источниках. Прежде всего следует упомянуть книгу Иордана (VI в.) “О происхождении и деяниях гетов”, в которой он, говоря о народах Восточной Европы, упоминает и народ Морденс (Mordens), т.е. мордву. В других западноевропейских источниках мордва называется также Merdas, Merdinis, Merdium, Mordani, Mordua, Morduinos.

В древнерусских летописях этноним “мордва” встречается с XI–XIII вв. В “Повести временных лет” он упоминается трижды (ПСРЛ. Т. I. С. 4, 10–11). Наряду с этнонимом “мордва” в летописях фигурирует и этноним “мордвичи”, образованный с помощью суффикса *-ичи*, характерного для Древней Руси при наименовании народов: вогуличи, вятичи, дреговичи, кривичи, немчичи, радимичи, русичи и др. (Там же. Т. X. С. 211). Этноним “мордва” восходит к ирано-скифским языкам (ср.: иран. *мард* – мужчина). В мордовских (мокшанском и эрзянском) языках сходный термин сохранился для обозначения супруга (*мирде*). В русскоязычном термине “мордва” частица *ва* носит оттенок собирательности.

“Сама мордва, – писал в начале XX в. А.А. Шахматов, – до сих пор не называет себя этим именем; мордвин говорит про себя, что он эрзя или мокша (это два разных племени мордовских); мордвой эрзян и мокшан называют русские. Очевидно, шедшие с юга русские, встретившись с мордвой, и назвали ее старым южнорусским, по происхождению скифским названием – мордва” (*Шахматов*, 1916. С. 38). Такое мнение нередко встречается и сегодня. Однако оно не совсем верно. Этнонимы “эрзя и “мокша” мордвой чаще употребляются при внутриэтническом общении. Этноним же “мордва”, первоначально использовавшийся для номинации этого этноса другими этносами, затем стал употребляться и самой мордвой в качестве общего самоназвания, особенно при контактах с иными народами. Это весьма распространенный случай, когда тот или другой народ воспринимал в качестве самоназвания аллоэтноним.

Мордовская земля наносилась на карты, составленные как западноевропейскими (Фра-Мауро, С. Герберштейн, А. Дженкинсон, И. Масса, Г. Герритс, Г. Сансон, Н. Витсен, Г. Делиль и др.), так и русскими картографами в XV–XVII вв. Так, до нас дошел уникальный чертеж Сибири ("Корнильевский чертеж"), автором которого исследователи считают С.У. Ремезова. На нем указаны не только территории народов Сибири, но и многих народов Поволжья и Приуралья, в том числе и земля мордвы ("З. Мордовска"). Чертеж не имел градусной сетки, и масштаб его был весьма приблизительный. Но его составитель хорошо знал расположение "Земли Мордовской" относительно соседних с ней народов. "З. Мордовска" на чертеже помещалась рядом с "Землей Великой Московии" и граничила с "З. Черемисской", "З. Чювашской", "З. Вотяцкой". Неточность допущена лишь в отношении соседства "З. Мордовской" с "З. Вотяцкой", т.е. с удмуртами, с которыми мордва не граничила (Этнографический чертеж Сибири…, 1964. Карта № 41; *Мокшин*, 1993. С. 55).

Наиболее раннее письменное известие об этнониме "эрзя" (*арису*) содержится в послании кагана Хазарии Иосифа (X в.), а об этнониме "мокша" (moxel) – в записках фламандского путешественника XIII в. Гильома Рубрука. Долгое время считалось, что этноним "мордва" индоевропейского происхождения, а этнонимы "эрзя" и "мокша" имеют местные, мордовские, корни. Однако последние исследования не подтверждают такой точки зрения. Слово "эрзя" восходит, вероятно, к иранскому *arsan* – самец, мужчина, герой, а "мокша" – к индоевропейскому же гидрониму Мокша (ср.: санскрит. *moksha* – проливание, утекание, освобождение).

О мокшанах ("мокша") и эрзянах ("арджаны") сообщал Рашид-ад-Дин в своем описании вторжения монголов в Поволжье. Ногайский князь Юсуф в грамоте, направленной в 1549 г. в Москву, упоминал *рзян* (т.е. эрзян). Этноним "мокша" зафиксирован также в нескольких татарских намогильных камнях XVI в. в форме "мухшы". В русских источниках вплоть до XVII в. мокша выступает только под этнонимом "мордва". Мокша впервые упоминается в "Книгах письма и меры" Д. Пушечникова и А. Костяева от 1624–1626 гг. ("мокшана", "мокшаня", "темниковские мокшане"). Этноним "эрзя" в русских источниках начинает встречаться еще позднее, с XVIII в., да и то лишь в научных работах. Понимание этнической неоднородности мордвы стало формироваться только со второй половины XVIII в., после выхода в свет трудов ученых – участников знаменитых академических экспедиций П.И. Рычкова, И.И. Лепехина, П.С. Палласа и других, которые своими исследованиями в Среднем Поволжье внесли немалый вклад в этнографическое изучение народов этого региона, в том числе и мордвы.

ДРЕВНИЕ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ СВЯЗИ

Как при формировании, так и в процессе дальнейшей своей истории мордовский этнос постоянно имел тесные генетические и культурные связи с окружавшими его этносами – не только с соседними, но и более дальними. Оригинальная культура мордовского этноса восприняла и адаптировала в переработанном виде компоненты многих культур.

Длительное время южными соседями мордвы являлись ираноязычные скифы, сарматы, аланы и др. Как известно, сарматы и аланы, пребывавшие в поволжско-уральских степях, подверглись нашествию гуннов. Часть сармат была уничтожена гуннами, одних они увлекли за собой далеко на запад, другие бежали на юг или север. Возможно, какие-то группы сармат были ассимилированы мордвой. Есть версия, что одним из свидетельств сармато-мордовских связей выступает этноним "эрзя", указывающий на название ассимилировавшегося в мордовской среде сарматского племени аорса. По свидетельствам Страбона и Птолемея, аорсы, как одно из сарматских племен, занимали территорию между северным берегом Каспийского моря и левым берегом Дона.

Довольно значителен пласт иранизмов в мордовской лексике и, что особенно

интересно, они весьма схожи как в эрзянском, так и в мокшанском языках. Это позволяет предположить, что иранизмы мордва восприняла в то время, когда была еще относительно единой. Сравните, эрз., мокш. *тарваз* (серп) – иран. *darghas* (серп); эрз. *паз* (бог), мокш. *паваз* (бог, счастье) – иран. *baga* (бог); эрз. *азоро*, мокш. *азор* (хозяин) – иран. *ahuro* (господин, господь); эрз., мокш. *сия* (серебро) – иран. *sim* (серебро). Сарматские элементы обнаружены также и в костюме, оружии, украшениях, погребальном и некоторых других обрядах мордвы. Широко распространялись среди мордвы изделия аланских ремесленников. Мордовско-иранские связи ослабли с появлением в степях Восточной Европы тюрков.

В первой половине I тысячелетия западными соседями мордвы были балты. Некоторые балто-мордовские параллели прослеживаются по археологическим материалам. Единичные заимствования из балтийских языков сохранились в мордовских языках, напр. эрз., мокш. *пеель* (нож) – лит., латыш. *peilis* (нож); эрз. *кшна*, мокш. *шна* (ремень) – лит., латыш. *siksna* (ремень); эрз. *пурцуз*, мокш. *пурхц* (поросенок) – лит. *parksas* (поросенок); эрз. *пурьгине* (гром) – лит. *perkunas* (гром). Есть предположение, что литовское *sora* и латышское *sara* (просо) заимствованы балтами у мордвы (эрз. *суро*, мокш. *сура*).

К VI–VII вв. относятся первые контакты мордвы с тюркоязычными народами. С течением времени они стали постоянными и очень тесными. В конце I тысячелетия н.э. на территории Среднего Поволжья создается раннефеодальное государство Волжская Булгария – первое государственное образование в истории народов Волго-Камья. В хозяйственном отношении местное средневолжское, в том числе мордовское, население находилось примерно на одном с булгарами уровне развития, а может быть даже превосходило их в культуре земледелия, хотя в отношении социальной и особенно военной организации уступало им. Местное финно-угорское население сыграло большую роль в окончательном переходе булгар от кочевого скотоводческого образа жизни к оседлому земледелию.

Тесные взаимоотношения с волжскими булгарами, а затем, после распада этого государства, с поволжскими татарами и чувашами нашли отражение и в мордовских языках. По подсчетам лингвистов, в современных мордовских языках имеется свыше 200 тюркских заимствований, не считая антропонимов. Основную массу тюркизмов в мордовском лексиконе составляют слова татарского происхождения. Слов чувашского происхождения в современных мордовских языках сохранилось всего около двух десятков. Примечательно, что татаризмы, как и вообще тюркизмы, представлены в мордовской лексике в разной мере. Одни встречаются в обоих языках, другие вошли в мокшанский, но отсутствуют в эрзянском, или наоборот. В целом в мокшанском языке татарских слов больше, чем в эрзянском, так как мокша более продолжительное время находилась под непосредственным влиянием татар, чем эрзя. "Это обстоятельство, между прочим, – отмечал М.Е. Евсевьев, – немало способствовало также и удалению друг от друга этих наречий мордвы" (*Евсевьев*, 1963. С. 16).

Занимая исторически южную часть мордовской земли и поэтому находясь в тесных контактах с татарами, мокша испытала их влияние не только в языке, но и в других сферах культуры, общественного и семейного быта. Особенно прочными были контакты с татарами-мишарями, которые сами, в свою очередь, многое восприняли от мордвы. Например, в материальной культуре мишарей такие детали, как косуля, путмар, лыковая обувь (прежде всего лапти), следует считать заимствованными у мордвы. Роль культуры мордовского народа заметна и в развитии жилых, хозяйственных построек, некоторых других элементов материального быта татар-мишарей. Зафиксировано несколько слов, воспринятых ими из мордовского языка: *пангы* (гриб), *мошко* (конопля), *пизёл* (рябина), *кяркиш* (бечевка, оборка) и др.

О древности мордовско-славянских связей свидетельствуют как археологические, так и лингвистические данные. К примеру, эрзянское слово *пондо* (пуд), вероятнее всего, было заимствовано у восточных славян в то время, когда в их речи имелись носовые гласные, что предшествовало первым памятникам восточнославян-

ского письма, т.е. до XI в. Русские (в том числе древнерусские) заимствования в мордовских языках в настоящее время занимают по количеству первое место. Кстати говоря, многие исследователи хорошо понимали важность этнографического изучения мордвы и как хранительницы ряда древнерусских форм народной жизни, фольклора, верований. "По сохранившимся у мордвы религиозным обрядам и по преданиям о ее религии, – писал, в частности, П.И. Мельников-Печерский, – можно объяснить многие русские обычаи и обряды" (*Мельников*, 1981. С. 108).

ЯЗЫКИ

Мордва относится к финно-угорской языковой группе. Предполагается, что все языки этой группы возникли в результате дробления некогда существовавшего единого языка-основы, условно именуемого уральским. С III тысячелетия до н.э. происходило дробление финно-угорской общности, из которой выделились угорская (на востоке) и финно-пермская (на западе) части. Затем последняя разделилась на пермскую и финно-волжскую, а позднее произошел распад финно-волжской языковой общности на более мелкие: мордовско-марийскую, прибалтийско-финскую, саамско-финскую (Финно-волжская языковая общность, 1989. С. 3–4). На базе мордовско-марийской общности формировались современные языки мордвы и мари.

Эрзянский и мокшанский языки мордвы подразделяются на ряд диалектов. Все они отличаются друг от друга фонетически, грамматически и лексически. Наибольшие различия проявляются в фонетике. Вместе с тем следует заметить, что мордовские диалекты, несмотря на большое разнообразие, дифференцированы нечетко. В пределах каждого из них наличествуют говоры, относящиеся по своим признакам к другим диалектам, а также многочисленные переходные говоры.

Эрзянские диалекты делятся на пять типов. В ареал первого, или центрального, типа входят говоры населенных пунктов, расположенных в восточной части Республики Мордовия (Атяшевский, Ичалковский, частично Чамзинский районы). На базе говоров данного диалектного куста создан эрзянский литературный язык (по этой причине он и называется центральным).

Второй диалектный тип включает в себя диалекты и говоры, занимающие западную пограничную зону эрзянских говоров и диалектов. Западнее его располагаются мокшанские диалектные группы. Этот тип подразделяется на две ветви: северо-западную (территория нижнего течения р. Инсар и среднего течения р. Алатырь до впадения в нее р. Инсар – западная часть Ичалковского р-на), базовыми для которой являются ичалковско-лобаскинские говоры, и юго-западную, которая охватывает эрзянские говоры верховья р. Инсар и бассейна р. Пырма (Кочкуровский р-н). Основными для этой ветви являются старотурдаковские говоры.

Третий диалектный тип охватывает многочисленные говоры, характерные в основном для районов нижнего течения р. Алатырь, а также бассейна рек Меня и Пьяна. Он базируется главным образом в Ардатовском и Большеигнатовском районах Республики Мордовия, Лукояновском, Шатковском, Гагинском, Пильненском и Сергачском районах Нижегородской обл., а также в Порецком и Алатырском районах Республики Чувашия.

В четвертый диалектный тип объединены юго-восточные, или присурские, говоры эрзянского языка, рассредоточенные в бассейне притоков р. Суры – рек Синяш, Нерлейка, Кша, Штырма, Чеберчинка. Это говоры эрзян Дубенского, Большеберезниковского и частично Кочкуровского р-нов Республики Мордовия. Данный диалектный тип частично располагается на прилегающей территории Ульяновской (Сурский р-н) и Пензенской (Шемышейский р-н) областей.

Эрзянское население, говорящее на диалектах пятого типа, проживает в крайних западных районах Мордовии – Теньгушевском и Торбеевском. В силу исторических причин эта группа эрзи оказалась оторванной от основной массы эрзянского населения и в течение нескольких столетий контактировала только с мокшанским

населением. Это, естественно, не могло не оказать влияния на данные говоры эрзянского языка. По этой причине в говорах пятого типа обнаруживаются элементы, свойственные как эрзянскому, так и мокшанскому языкам.

В мокшанском языке выделяются три диалектных типа: центральный, западный и юго-восточный. Центральный, распространенный в бассейне верхней Мокши и р. Иссы (Темниковский, Краснослободский, Ельниковский, Старошайговский районы Мордовии), составил основу мокшанского литературного языка. Западный диалектный тип локализуется в регионе нижнего течения р. Вад и р. Виндрей (Зубово-Полянский, Торбеевский, Ковылкинский районы Мордовии), а юго-восточный – преимущественно на территории Инсарского и Ковылкинского районов. В пределах перечисленных диалектных типов выделяются говоры, приближающиеся к самостоятельным наречиям.

В работах по истории и филологии мордвы вплоть до последнего времени фактически отрицалось существование дореволюционного этапа мордовской письменности, мордва обычно причислялась к народам, обретшим свою письменность лишь в советское время, т.е. к так называемым младописьменным народам. Между тем, если под письменностью понимать наличие системы графических знаков, употребляемых для фиксации речи, и письменных памятников, то можно считать, что попытки создания письменности на мордовских языках восходят к XVII–XVIII вв. (*Феоктистов*, 1976. С. 10–69).

Видимо, к свидетельствам мордовской письменности еще нельзя отнести записи отдельных мордовских слов (этнонимов, топонимов, антропонимов) дошедших до нас в латинских, хазарских, арабских, древнерусских, татарских и других средневековых источниках. Наиболее ранним таким памятником мокшанской лексики считается голландско-мордовский словник голландского ученого Н. Витсена, составленный на основе латинской графики и изданный в 1692 г. в Амстердаме в книге “Северная и Восточная Татария”. Первый текст на эрзянском языке, представлявший собой приветствие императрице Екатерине II в связи с посещением ею в 1767 г. казанских новокрещенских школ, был опубликован в 1769 г. Академией наук в панегирическом сборнике, посвященном этому событию.

В XVIII–XIX вв. в России составлялись мокшанские и эрзянские словари, осуществлялись переводы библейских текстов, записывались и издавались произведения мордовского фольклора, печаталась литература для учебных целей. В общей сложности к 1917 г. на мокшанском и эрзянском языках было издано не менее полусотни книг. Кроме того, мордовские тексты публиковались также в десятках книг, изданных на русском и западноевропейских языках. На протяжении более двух столетий накопился большой рукописный фонд на мокша- и эрзя-мордовских языках. Письменность у мордвы с самого начала развивалась на основе русского алфавита, который хорошо подходит для выражения фонетики мордовских языков без каких-либо дополнительных знаков. Орфографические принципы в мордовском письме также вырабатывались с учетом русскоязычных норм.

В послеоктябрьский период в связи с поставленной задачей развития мордовской национальной культуры потребовался научный анализ этноязыковой ситуации, возникла необходимость определения стратегического направления языковой политики у мордвы. Следовало определить, брать ли курс на создание единого мордовского литературного языка или же двух (эрзя-мордовского и мокша-мордовского) языков: в этом кардинальном вопросе среди специалистов, управленцев и общественности отсутствовали четкие представления.

Проходившая в апреле 1921 г. Самарская губернская беспартийная мордовская конференция рекомендовала выработать “основной мордовский литературный язык”. “Установление единообразного говора” считал своей “ударной задачей” и Мордовский подотдел Народного комиссариата по делам национальностей (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1010. Л. 47; Д. 1013. Л. 2–2 об.). Эта точка зрения отражала тенденцию этнического сближения эрзи и мокши, и единый литературный язык мог бы

служить этому процессу. Другая точка зрения, нацеленная на формирование двух самостоятельных литературных языков, выражала тенденцию к дифференциации эрзи и мокши не просто на внутриэтническом (субэтническом) уровне, но и на уровне основных этнических единиц – народов-этносов. Она нашла отражение в ряде официальных документов того времени, в частности в решениях I Всероссийского съезда коммунистов-мордвы (Самара, 1921 г.). Вторая точка зрения одержала верх.

В феврале 1930 г. I съезд Советов Мордовской автономной области объявил на ее территории "мордовский язык, наряду с русским, государственным языком" (ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 125. Д. 19. Л. 30). Во исполнение этого решения была проведена немалая работа по коренизации государственного аппарата, переводу дело- и судопроизводства на родной язык и в целом расширению социальных функций эрзянского и мокшанского языков. В настоящее время имеется большая художественная литература всех жанров на обоих мордовских языках, печатаются учебники, выполняются переводы, издается периодическая печать, ведутся передачи по республиканскому радио и телевидению.

Указанные реформы, известные как "политика коренизации", проводившаяся повсеместно в СССР, протекали подчас довольно противоречиво, отличались некоторым налетом революционного романтизма и догматизма. Однако именно в тот период были заложены основы для дальнейшего развития мордовской и мордовскоязычной культуры. К сожалению, впоследствии программы распространения мордовских языков и укрепления их положения начали сворачиваться. Выражалось это, в частности, в искусственном форсировании перевода многих мордовских школ на русский язык обучения, зачастую родной язык и литература как учебные дисциплины исключались из школьной программы. Как реакция на эти тенденции в 1990-е годы были предприняты меры, призванные улучшить ситуацию. В 1990 г. Четвертая сессия Верховного Совета республики приняла "Декларацию о государственно-правовом статусе Мордовской Советской Социалистической Республики", которая провозгласила "равноправное функционирование мокшанского, эрзянского и русского языков в качестве государственных" (Советская Мордовия 1990 г. 11 декабря). Это положение закреплено и новой Конституцией Республики Мордовия, принятой в 1995 г. Ст. 13 гласит: "Государственными языками Республики Мордовия являются русский и мордовский (мокшанский, эрзянский) языки" (Конституция Республики Мордовия. С. 7). Наконец, в 1998 г. Государственное Собрание Республики Мордовия приняло закон "О государственных языках в Республике Мордовия" (Мордовия – 7 дней 1998 г. 14 мая).

Указанные правовые акты при всей их важности не решат, конечно, всех проблем, связанных с развитием мордовских языков. Большое значение будет иметь то, насколько они смогут выполнять свои функции в условиях изменяющегося мира, интенсивных этнокультурных связей, влияния общероссийской и мировой культуры.

СУБЭТНОСЫ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ МОРДВЫ

Эрзя и мокша – наиболее известные этноструктурные подразделения мордвы. И тем не менее их этнический статус не только для отдаленного прошлого, но и в настоящее время еще четко не определен. В современной этнографической литературе эрзяне и мокшане обычно называются "частями", "подгруппами", "группами", "большими группами", "крупными группами", "значительными группами", "основными группами" мордовского народа. Подобные наименования отнюдь не отражают реальной этнической структуры мордвы. Не совсем точен и термин "этническая группа", которым также нередко называют эрзю и мокшу, ибо в одних случаях им обозначают внутреннее подразделение народа-этноса, обладающее самосознанием, в других – "осколки" его. В связи с тем, что термин "этническая группа" больше подходит для обозначения именно последних ("осколков" народа-этноса), эрзю и

мокшу правильнее считать не этническими группами, а субэтносами, под которыми подразумеваются отмеченные специфическими чертами культуры совокупности людей внутри народов-этносов, обладающие самосознанием.

Иногда эрзю и мокшу называют этнографическими группами мордвы (Эрзянско-русский словарь, 1993. С. 387, 785), что нельзя считать верным, поскольку под таковыми в отечественной этнографии принято понимать те подразделения этноса-народа, у которых имеются отдельные специфические элементы культуры, не выражающиеся в особом самосознании.

В научной литературе и в обыденном сознании существует мнение, что помимо эрзи и мокши мордва включает еще несколько аналогичных им общностей, таких как каратаи, терюхане и шокша. При этом во многих работах, в периодической печати, разного рода справочниках термины "каратаи", "терюхане", "шокша" выдаются за этнонимы. Возникает замкнутый круг, в котором повинна, если так можно выразиться, магия этнонима: ведь принято считать, что, коль скоро есть этнонимы, есть и этнические общности, ими обозначаемые. Рассмотрим подробнее, что же представляют собой указанные группы мордвы.

Автором, раньше других начавшим писать о "каратаях", был И.И. Лепехин. Сам он, правда, узнал о них от мордовских информаторов: "Они еще сказывали нам о... роде мордвы, которых каратаями называют и которых только три деревни в Казанском уезде находятся" (*Лепехин*, 1771. С. 155). Дальнейшие исследования показали, что каратаи представляют собой этнографическую группу мордвы, воспринявшую в результате длительного проживания среди татар их язык, некоторые элементы культуры и быта, но не утратившую мордовского самосознания. По вероисповеданию они с XVIII в. являлись православными, что также в определенной степени сдерживало их татаризацию.

И в настоящее время каратаи живут в трех деревнях Камско-Устьинского р-на Татарстана, считают себя мордвой, однако уже не помнят, мокшей ли были их предки или эрзей. Татары соседних с ними сел называют их *мукшилар*, т.е. мокшей, хотя данный этноним используется первыми для обозначения мордвы в целом. Русские именуют каратаев мордвой. Каратайская мордва хорошо владеет татарским языком, но в культурном отношении все более сближается с русскими, чему способствуют совместная работа, школьное обучение, широко распространенные браки с ними. Каратайская мордва четко различает название своих селений и этническое самоназвание: "Каратаи – наша деревня. Мы себя зовем мордвой. Каратаями мы себя не называем и никто нас так не называет. Говорят – вона каратаевские (т.е. из деревни Каратаи). А насчет нации мы – мордва" (*Мокшин*, 1977. С. 114). Топоним "каратаи", скорее всего, происходит от одноименного гидронима. Так называлась речка, ныне уже высохшая, на которой и была основана д. Мордовские Каратаи.

Терюхане – это этнографическая группа мордвы, вероятнее всего эрзянская, жившая в прошлом в Терюшевской вол. Нижегородского у. Нижегородской губ. (ныне Дальнеконстантиновского р-на Нижегородской обл.). Вплоть до середины XVIII в. терюшевская мордва оставалась некрещеной, что не мешало ей иметь тесные контакты с окружавшим русским населением. К этому времени обрусение терюшевской мордвы зашло уже довольно далеко. Она постепенно забывала родной язык, переходя на русский, хотя еще прочно сохраняла мордовское самосознание, дохристианские верования и обряды. Переход на русский язык дал повод епископу Нижегородскому и Алатырскому Дмитрию, занимавшемуся среди терюхан миссионерством, утверждать, что терюшевские некрещеные "называются мордвою ложно, понеже они мордвою никогда не бывали и мордовского языка не знали и не знают, а говорят как суздальские и ярославские мужики". На вопрос нижегородского губернатора князя Друцкого, почему если они действительно мордва, то не говорят по-мордовски, терюхане отвечали: "Деды и отцы наши мордовского языка не знали и мы не знаем, говорим исстари по-русски..." (РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Д. 805. Л. 7, 12).

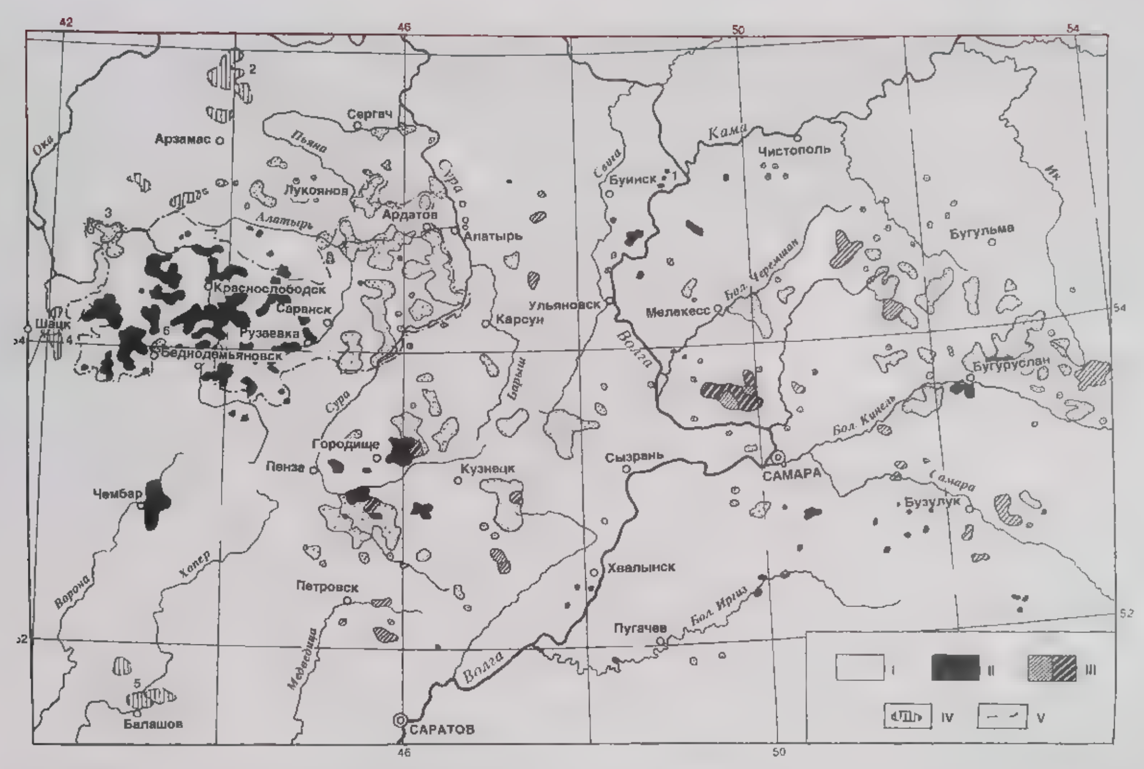


Рис. 78. Расселение групп мордвы в Поволжье (1926 г.)

I – мордва-эрзя, *II* – мордва-мокша, *III* – смешанное население, *IV* – группы обрусевшей мордвы
1 – мордва-каратаи, *2* мордва-терюхане, *3* – теньгушевская мордва, *4* шацкая мордва, *5* балашовская мордва, *6* – селения Дракино и Кажлодка
(Из книги "Вопросы этнической истории мордовского народа Тр мордовской этнографической экспедиции" Вып 1 М 1960 Рис 8.

Во второй половине XIX столетия терюшевское мордовское население находилось на завершающей стадии обрусения, а в первые десятилетия следующего века уже полностью утратило мордовское самосознание, окончательно влившись в состав русского этноса. Поэтому считать в настоящее время эту группу этнографической группой мордвы нельзя. Слово "терюхане" вообще никогда не было этническим самоназванием терюшевской мордвы, не использовалось в качестве этнонима и русскими соседями. По происхождению оно связано с названием Терюшевской вол. и ее центра – с. Большое Терюшево.

Слово "шокша" в качестве этнонима стало использоваться некоторыми авторами сравнительно недавно, в последние два-три десятилетия, для обозначения эрзян Теньшугевского и Торбеевского районов Мордовии. В настоящее время они проживают в 15 населенных пунктах, их насчитывается около 10 тыс. человек. Находясь длительное время в близком соседстве с мокшей, указанная группа эрзян подверглась значительному ее влиянию в языке, некоторых элементах быта и культуры. Но влияние это все-таки оказалось не настолько глубоким, чтобы привести к утрате ими эрзянского самосознания. Судя по материалам обследования с. Шокша, некоторым из местных жителей известно, что иногда, например в печати, разговорах, их называют "мордвой-шокшей". Сами же они вторую часть этого названия не приемлют и относят себя к эрзе. "Мы – эрзяне, и говор у нас эрзянский. Но в нашем говоре есть слова, которых в эрзянском языке нет. Мы, например, ложку называем *куцю*, а ты – *пенч*, овцу называем *уча*, а ты – *реве*. Я работаю водителем, много езжу, часто бываю в селе Барашево нашего же района, там живут мокшане, они также говорят *куцю, уча*", – рассказывал автору уроженец с. Шокша В.И. Начаров (*Мокшин*, 1989. С. 66).

Слово "шокша" не используется ни в качестве названия другими народами, ни в качестве самоназвания. Эта группа мордвы именует себя "мордвой", "мордвой-эрзей", "эрзей", соседние мокшане называют их чаще "эрзей", русские – "мордвой". Шокшей же называется приток р. Мокши и село на его берегу. Часть мордвы-эрзи с территории, входящей в теперешний Теньгушевский р-н, переселилась в XVII в. примерно на 100 км юго-восточнее, на территорию нынешнего Торбеевского р-на, в среду мокши, основав там два села – Дракино и Кажлодка. Позднее из первого выделилась д. Федоровка, а из второго – поселки Якстере Теште и Майский. Жители всех этих поселений, подвергшись значительной мокшанизации, все-таки сохранили до сих пор эрзянское самосознание.

Итак, в настоящее время в этноструктуре мордвы выделяются два субэтноса (эрзя и мокша) и две этнографические группы (каратайская мордва – каратаи и теньгушевская мордва – шокша).

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Период средневековья. Анализ новейших данных позволяет сделать вывод, что формирование мордовского народа происходило не на базе "единой родоплеменной организации" (*Козлов*, 1960. С. 7), одного племени, которое "делилось на две фратрии" (*Степанов*, 1972. С. 51), как считалось ранее, а на основе целой группы (семьи) родственных племен с возможным включением иноэтнических компонентов.

Как отмечалось выше, этническая история мордвы характеризовалась двумя тенденциями. С одной стороны, процессы консолидации приводили к упрощению этнической структуры мордвы, с другой – с первой половины I тысячелетия н.э. в лоне древнемордовской семьи племен начинают вырисовываться линии эволюции мокшанской и эрзянской групп. Одна из причин выделения этих групп – обширность этнической территории древнемордовской общности, затруднявшая контакты между племенными группами. Территориальная разобщенность обусловила связи разных частей мордвы с разными этносами, что порождало особенности в языке,

антропологическом облике, культуре и быте тех групп племен, на базе которых сформировались эрзя и мокша. Непрочность раннеклассовых государственных объединений, нестабильность их границ, иерархичность их политической структуры затрудняли консолидационные процессы. Существенной причиной разделения древней мордвы можно считать и миграционные процессы, происходившие на ее территории. Особенно большую роль в изменении этнической ситуации сыграли Великое переселение народов, затронувшее территорию расселения мордвы в первой половине I тысячелетия н.э., а затем, в конце этого тысячелетия, – расселение в Среднем Поволжье булгар и создание Волжской Булгарии.

Мордва неодинаково плотно размещалась по своей территории, сосредоточиваясь в основном в наиболее благоприятных для ведения земледельческого и скотоводческого хозяйства местах, которыми являлись в первую очередь долины рек Волго-Окского бассейна и открытые пространства, расположенные в глубине лесов. Характерными типами мордовских поселений были села, погосты, зимницы и тверди. Первые три типа поселений не имели укреплений, тверди же сооружались в селах в виде крепостей-городищ: там укрывались в случаях опасности.

Территория, которую в начале II тысячелетия н.э. занимала мордва, составляла примерно 90 тыс. км^2. Б.Ц. Урланис, определяя численность населения Восточной Европы к 1000 г. н.э., предположил, что плотность населения в Среднем Поволжье в то время, исходя из характера хозяйства (земледелие подсечного типа в сочетании с лесными промыслами), вряд ли превышала 0,7 человека на 1 км^2. Принимая этот показатель и для территории мордвы, ее общую численность в XI в. можно определить в 60–70 тыс. человек (*Урланис*, 1970. С. 89; *Козлов*, 1960. С. 9).

Важную роль в процессе этнической консолидации мордвы играли политические процессы, связанные с возникновением единовластия в лице правивших ею в конце I – начале II тысячелетия инязоров, оцязоров (от *ине* – великий, *азор* – хозяин, владыка, *оцю* – великий), пришедших на место племенных старейшин тюштей. По мнению некоторых авторов, поздний цикл песен о Тюште (подробнее об этом см. в разделе "Социально-экономическое развитие") характерен для того этапа истории мордвы, когда она создавала свою государственность (История Мордовской АССР, 1984. С. 358). Однако с подобным толкованием трудно согласиться. Скорее всего, в позднем цикле песен о Тюште отразилась та стадия в истории становления раннеклассового строя, которая в последнее время получила название "вождество" и которая рассматривается в качестве промежуточного этапа от общества родового к собственно государственной организации.

Консолидации способствовали и внешние факторы, стимулировавшие развитие военной организации и сплочение населения перед внешней угрозой. Походы на мордву сначала хазар, а затем киевских князей приводили к тому, что она была вынуждена платить дань Хазарскому каганату, а после его ослабления – Киевской Руси. Порой русские князья в столкновениях с мордвой терпели крупные неудачи. В "Повести временных лет", например, под 1103 г. сказано: "Того же лета бися Ярослав с мордвою месяца марта в 4 день и побежен бысть Ярослав" (ПСРЛ. Т. I. С. 280).

В конце XII – первой трети XIII в. главой мордвы был известный по источникам инязор, или волостель, Пургас, при котором происходила концентрация значительной части мордовских земель в рамках "Пургасовой волости", согласно русским летописям (ПСРЛ. Т. X. С. 94–95). В данных летописях, которые по существу являются единственным письменным источником, освещающим этот важнейший период истории средневековой мордвы, Пургас выступает как сильный и авторитетный правитель, военачальник. До сих пор точно не установлено, где находился центр "Пургасовой волости". Есть, правда, предположение, что им могло быть так называемое Пургасово городище, остатки которого раскопаны в 8 км к северу от с. Пурдошки Темниковского р-на Республики Мордовия. Помимо "Мордвы Пургасовой", "Мордвы с Пургасом" русские летописи упоминают и "Русь Пургасову", под кото-

рой обычно разумеют русское население, подчиненное Пургасу (ПСРЛ. Т. X. С. 97; *Токарев*,1958. С. 158: *Смирнов*. С. 27).

“Пургасова волость” не охватывала всей “Земли Мордовской”, о чем можно судить по летописному сообщению: “И вшедше в землю Мордовскую в Пургасову волость” (ПСРЛ. Т. X. С. 95). “Земля Мордовская” в русских летописях представляла собой страну мордвы, состоявшую из нескольких волостей. Пургасова волость была наиболее известной и сильной из них, но не единственной. Об этом также можно судить по летописным сведениям о походах русских князей на “власти” (т.е. волости) “Земли Мордовской” (ПСРЛ. Т. X. С. 103: Т. XII. С. 29). Некоторым мордовским инязорам (оцязорам), как, например, Пургасу, на время удавалось сплачивать под единой властью значительные массы мордвы. Однако это случалось не часто и не привело в конечном счете к политическому объединению мордвы, что отрицательным образом сказалось во время монголо-татарского нашествия, о котором имеется немало свидетельств в летописях.

Вторжение монгольских войск на “мокшу” и “арджан”, т.е. эрзян, Рашид-ад-Дин датировал Годом курицы, соответствующим 634 г. (4 ноября 1236 г. – 23 августа 1237 г.), а русская летопись – 1239 г.: “На ту же зиму взята Батыеве Татарове Мордовскую землю” (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941/ С. 96; ПСРЛ. Т. X. С. 115). По сообщению венгерского путешественника Юлиана, побывавшего на Волге (“при большой реке Этиль”) сразу после завоевания, в «“царстве Морданов” (regnum Mordanorum) было два князя: один князь со всем народом и семьей покорился владыке татар, но другой с немногими людьми направился в весьма укрепленные места, чтобы защищаться, если хватит сил» (*Аннинский*, 1940. С. 85–86).

Мордва была обложена ясаком, который взимался скотом, хлебом, пушниной и другими продуктами, что вызывало резкое недовольство населения. В 1242 г., когда войска Батыя совершали поход в Польшу, Венгрию, Чехию, Далмацию, ему сообщили о большом восстании, поднятом народами Поволжья (*Греков, Якубовский*, 1950. С. 58–59), что вынудило хана вновь направить свои войска на Волгу. Совершивший в 1245–1247 гг. путешествие в Монголию Плано Карпини сообщал: “Возвращаясь оттуда (т.е. из Западной Европы – *Авт*.), они пришли в землю Мордванов, которые суть язычники, и победили их войною…” (Путешествия в восточные страны…, 1957. С. 47–48). Опустошительные набеги монголо-татар на русские и мордовские земли проводились и позднее. Такой подход они совершили, например, в 1288 г. (ПСРЛ. Т. X. С. 167).

В конце XIII – начале XIV в. на р. Мокше, на месте некоего мордовского поселения был построен город, названный монголо-татарами Мохши (Мухши) и ставший центром северного улуса Золотой Орды. Русские летописи именуют его Наручадью (совр. Наровчат – районный центр в Пензенской обл.). Сперва Мухша являлась административным центром по сбору ясака, непосредственно подчинявшимся имперскому правительству, но в конце XIV в. в результате внутренних междоусобиц и ослабления центральной власти Золотой Орды здесь образуется феодальное татарско-мордовское княжество. Мухша приобрела большое значение в жизни мордвы. В ней сосредоточивалась торговля, чеканилась преимущественно медная монета, которая употреблялась в основном для обслуживания внутреннего рынка.

Другим золотоордынским административным центром на мордовской земле был г. Темников, возникший, очевидно, на месте пребывания монгольского темника – десятитысячника (*Сафаргалиев*, 1960. С. 79, 95, 219).

В период ордынского господства мордовская знать в качестве вассалов служила татарским ханам, использовалась она и русскими князьями в их междоусобной борьбе. Так, в 1319 г. во время войны московского великого князя Юрия Даниловича с тверским великим князем Михаилом Ярославичем в числе войск Юрия были татары и мордва. В 1339 г. “Мордовские князи с Мордвичи” совместно с русскими князьями (рязанским, московским, суздальским, ростовским и другими) участвовали

в походе татар, посланных ханом Узбеком на Смоленск, находившийся тогда в руках литовского князя (ПСРЛ. Т. X. С. 211; *Тихомиров*, 1973. С. 87).

После победы на Куликовом поле в 1380 г. все русские князья направили в Орду своих "киличеев" (послов) с дарами только что воцарившемуся там хану Тохтамышу. Дмитрий Иванович Донской также снарядил двух "киличеев своих Толбугу да Мокшия" (ПСРЛ. Т. XI. С. 69). Второго киличея, Мокшия, есть основания считать мордвином (мокшей). Именно в это время ряд мокшанских земель в бассейне р. Цны вошел в состав двух русских княжеств – Московского и Рязанского, что нашло официальное подтверждение в договоре между князьями московским Дмитрием Ивановичем и рязанским Олегом Ивановичем от 1382 г. (Духовные и договорные грамоты…, 1950. С. 29).

С образованием в 1438 г. Казанского ханства значительная часть мордвы, оказавшись в зависимости от казанских ханов, принуждена была платить им ясак. Кроме того, казанские ханы жаловали ясаком татарских феодалов (мурз, тарханов, хаджи и др.). Они давали им в кормление поместья с мордовским населением, с которых те собирали ясак для себя. Немало мордвы было угнано в центральные районы Казанского ханства, где помимо уплаты ясака она обрабатывала ханские земли. В целях усиления своего влияния на часть мордвы, оказавшуюся в Казанском ханстве, ханы сохраняли у кормила управления тех представителей мордовской феодальной знати, которые служили Казани, оставляя за ними их владения. Так, судя по именам, князья Куломза и Кижедей – мордва по происхождению. "Мордвинова Расовы дети" как представители мордовской феодальной аристократии, занимавшие высокие посты в Казани, упоминаются в исторических источниках первой половины XVI в. (*Сафаргалиев*, 1964. С. 13).

В XV в. в ходе борьбы с Золотой Ордой и Казанским ханством мордовско-русские связи продолжали крепнуть. В 1444 г. совместными усилиями русской и мордовской ратей под Рязанью, на р. Листани (правый приток Оки), было разбито войско татарского царевича Мустафы: "И приидоша на них Мордва на ртах с сулицами и с рогатинами и с саблями з другиа стороны. А воеводы великого князя Василия Васильевича с своею силою… И много татар избиша и самого царевича Мустафу убиша" [ПСРЛ. Т. XI–XII. С. 61–62]. В отместку за это в сентябре 1445 г. состоялся новый набег татар на Рязань и мордву.

Мордва в составе России. К концу XV в. в основном завершился процесс присоединения Мордовской земли к Московскому княжеству. В духовной грамоте великого князя московского Ивана III от 1504 г. сказано: "Да сыну же своему Василию даю… Новгород Нижний с волостьми и с путьми и с селы со всеми пошлинами, и с Мордвами и с Черемисою, что к Новгороду потягло. Да ему ж даю город Муром с волостьми и с путьми и с селы и со всеми пошлинами и с Мордвами и с Черемисою, что к Мурому потягло. Да Князи Мордовские все и с своими отчинами сыну ж моему Василию…" (Собрание государственных грамот и договоров… 1813. С. 392). Окончательное присоединение всех мордовских земель произошло после завоевания Москвой Казанского ханства в 1553 г.

Присоединение к Московскому великому княжеству имело позитивное значение не только для социально-экономического и политического, но и этнического развития мордвы. Был положен конец разобщению мордовского народа в пределах Московского государства и Казанского ханства. Для Москвы это тоже стало важным событием. Помимо всего прочего, пример мордвы оказал немалое воздействие на политическую ориентацию других народов Поволжья, да и не только этого региона. Таким образом, присоединение мордовских земель к России стало серьезным этапом в истории создания Российского полиэтнического государства.

Основная масса мордвы была причислена к ясачным людям и находилась в этом правовом состоянии до 1719 г., когда их включили в разряд государственных крестьян и обложили подушной податью. Мордовское население дворцовых вотчин в 1797 г.

перевели в разряд удельных крестьян. Часть их приписывалась к монастырям, винокуренным, красильным, поташным, медеплавильным, железоделательным и другим заводам. Помещичьи крестьяне из мордвы составляли около 10%. Что касается господствующей части мордвы (князей, мурз), то она, приняв православие, влилась в ряды класса феодалов Российского государства. В духовной грамоте Ивана IV от 1572 г. называются "князи мордовские со всеми же их вотчинами" под Кадомом, Шацком, Темниковом, Курмышом, Алатырем, сохранившие свои привилегии после взятия "царства Казанского" (Духовные и договорные грамоты…, 1950. С. 437, 439).

Политика предоставления привилегий сопровождалась обычной в то время практикой взятия аманатов (заложников). Еще в 1540-е годы, готовясь к войне с Казанью, русское правительство взяло в аманаты часть наиболее влиятельных представителей мордовской знати, пожаловав им в то же время большие привилегии. Так, Ждан Мордвинов, взятый в аманаты от мордвы в 1546 г., получил поместье в Копорье под Ярославлем. От него ведет свое происхождение известный русский дворянский, впоследствии графский род Мордвиновых.

Проведенный автором анализ лишь части областей расселения мордвы показывает, что категория мордовских князей и мурз была весьма значительной. Например, в Пензенском округе в 1677 г. отмечались фамилии князей Мокшазарова, Кулунзина, Мокшадеева, мурз-князей Анемасова, Мушкубеева, Радаева, Дубаева, Юшкеева, Ичалова, Нагаева, Еделева, мурз Сыресева, Полдясова, Ризоватова, Пароватова, Велмаева, Мордвинцова, Полумордвинова, Кудюшева, Череватова, Веденяпина, Полдамасова и др. По Атемарскому округу в 1669–1670 гг. значились "станичные Мордовские мурзы, которые служат по Саранску станичную службу на Чардане": Суставов, Верзагин, Байков, Башатов, Истомин, Тепаев, Москаев, Волгаматов и др. (Десятни Пензенского края, 1897. С. 41–80, 101–197, 201–234, 304–344, 435–471).

Для удобства управления царское правительство считало необходимым помимо местной администрации, единой для русских и мордвы, назначать в уезды специальных должностных лиц: *бортничьих и мордовских дел воевод, мордовских голов, прикащиков, подьячих мордовских дел, мордовских недельщиков, уставщиков*, в чью компетенцию входили не только чисто фискальные, но и административные, судебные и другие "мордовские дела". По этой причине первоначально в административном отношении уезды на территории расселения мордвы имели двойное управление. К примеру, в Арзамасском у. в XVII в. существовали уездная администрация с обычным воеводским управлением для русского населения, подчиненная Поместному приказу, и уездная администрация для бортников и мордвы под управлением бортничьих и мордовских дел воеводы с особой Приказной избой, подчиненная Новгородской чети. Аналогичная картина наблюдалась в Саранском у., имевшем наряду с обычным городским воеводским управлением Приказ мордовских дел во главе с саранским мордовским головою. Правда, следует оговориться, что мордовские воеводы и головы – "прявты" (от морд. *пря* – голова) – назначались для управления не только мордвой. По Нижегородскому, Арзамасскому, Алатырскому уездам им были подчинены, кроме мордвы, бортники (русские), в Кадомском у. – посошные крестьяне, также русские.

По типу старых русских уездов вновь создаваемые уезды с мордовским населением подразделялись на станы, число которых зависело от размеров и населенности уездов. Подобно русскому, мордовскому населению в станах позволялось иметь выборных становых старост, являвшихся представителями мордвы перед вышестоящими властями вплоть до царя. Наряду со становыми старостами в отдельных селениях имелись выборные деревенские старосты, занимавшиеся сбором всякого рода податей, рассмотрением мелких тяжб.

Сближение мордвы с русскими, другими народами Поволжья, их взаимопонимание складывались веками в процессе совместной жизни в рамках единого Российского государства, в том числе и совместной борьбе против угнетения, приоб-

ретавшей подчас вооруженный характер. Мордовские повстанческие отряды Воркадина Чинкова и Москова Малкова участвовали в крестьянском движении XVII в. Степан Разин в "прелестных письмах" обращался к русским людям и татарам, чувашам и мордве, призывая их вливаться в ряды своей крестьянской армии. И эти воззвания находили отклик среди мордвы. Так, переписная книга мордовских деревень Алатырского у., составленная в 1671 г., показывает, что из 106 мордовских деревень уезда в 58 учтены погибшие в сражениях с царскими войсками "на Кондарате" (60 человек), "под Симбирском" (37 человек), "под Алатырем" (5 человек) и т.д. О многих из них сообщалось: "убит в бунт", "в бунт сожжен в своей деревне", "повешен за воровство", "збежал", "пропал безвестно", "пропал в бунт" (Переписная книга..., 1979. С. 14–19, 21–26, 33–36, 41–47, 50–52). Аналогичная перепись, проведенная в 1678 г. в Темниковском у., свидетельствует об активном участии темниковской мордвы в этом народном движении, что подтверждается непосредственными записями переписчика такого рода: "в бунте воровских казаков убит", "в бунты воровских казаков пропал безвестно", "бежали неведомо куды" (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 6456. Л. 6, 22, 28, 33 об., 43 об.). Сходная картина вырисовывается и по другим уездам, в которых проживала мордва. Еще больший размах приняла Крестьянская война под предводительством Емельяна Пугачева. Когда летом 1774 г он проходил по территории Мордовии и вошел в Саранск, Мордовия стала ареной крупных народных выступлений.

В середине XVI в. западная граница расселения мордвы доходила до правобережья Оки, восточная – до Суры, северная – до окрестностей Нижнего Новгорода, южная – до верховьев Хопра. В пределах этой территории мордва проживала компактно, составляя преобладающее большинство населения. Лишь в северных и западных районах ее расселения имелись русские поселения, а в центральных и южных – татарско-мишарские. Со второй половины XVI в. картина расселения мордвы начинает меняться, в мордовском крае складывается новая ситуация, связанная с проникновением русских и миграциями мордвы в рамках ее исконной территории и за ее пределами. В результате этих миграционных процессов к середине XIX в. расселение мордвы приобрело дисперсный характер как в традиционном ее ареале, так и за его пределами.

Развитие промышленности, железнодорожного транспорта, внедрение капиталистических отношений в деревне, интенсификация экономических и социальных связей с другими регионами России повлекли за собой изменения в социальной структуре мордвы. В ее среде происходило формирование пролетариата, буржуазии, интеллигенции. Развитие капитализма вело к значительной унификации, стандартизации быта и культуры мордвы, особенно материальной, обусловило переход не только в городах, где проживало не более 1% мордовского населения, но и в сельской местности, от традиционных форм к русским и общеевропейским.

Мордовская буржуазия вплоть до 1917 г. была недостаточно окрепшей и самостоятельной. Поэтому она не имела собственных общественно-политических организаций. Большинство ее представителей входило в партии и организации русской буржуазии. В последней четверти XIX в. появляется мордовская интеллигенция, которая в основном готовилась в Казанской русско-инородческой учительской семинарии, открытой в 1872 г. Именно в этом году в нее поступает Авксентий Филиппович Юртов, который по окончании семинарии становится преподавателем мордовского училища. А.Ф. Юртов – первый ученый, просветитель, педагог и переводчик из мордвы. Он был одним из учителей М.Е. Евсевьева, впоследствии выдающегося мордовского просветителя, этнографа, филолога и педагога. Казанскую семинарию в 1909 г. закончил и первый мордовский поэт З.Ф. Дорофеев. Из семинарии вышли и такие известные среди мордвы деятели культуры и просвещения мордовского народа, как Е.В. Скобелев, М.И. Наумкин, И.Ф. Прокаев, Л.Л. Кирюков, П.С. Глухов, И.П. Кривошеев, С.Г. Потапкин, Строгановское училище ваяния и зодчества в Москве закончил С.Д. Нефедов, впоследствии ваятель с мировым именем, подписы-

вавший свои скульптуры псевдонимом Эрьзя. В 1874 г. открылась учительская семинария в Пензе, в которую также принимали мордовскую молодежь для подготовки к учительской работе в мордовских селах.

На мордовских языках начинают издаваться первые книги, правда, в основном религиозного содержания, делаются попытки ввести школьное обучение и церковное богослужение на мордовских языках. Первым учителем, начавшим обучение на мордовском языке, был А.Ф. Юртов. В 1906 г. в Саранске появилась первая печатная газета на русском языке "Мужик". Ее редактором и издателем был учитель-мордвин В.В. Бажанов. После Февральской революции в России наблюдается оживление национальных движений. Так, в мае 1917 г. в Казани проходило "1-е собрание мелких народностей Поволжья", в ходе работы которого было основано Мордовское культурно-просветительное общество. Его председателем избрали М.Е. Евсевьева. 19 августа 1917 г. учредители общества приняли и разослали "Воззвание к мордовскому народу", в котором сформулировали свои идеи, в основном созвучные решениям Первого собрания народностей Поволжья, поддержавшего Временное правительство. "Граждане эрзя и мокша! – говорилось в воззвании. – В Казани в мае 1917 года во время Общего съезда мелких народностей Поволжья создалось мордовское культурно-просветительное общество. Цель Общества – объединение интеллигентных и народных сил мордвы для подготовки народа к жизни при новом государственном строе и поднятия культурного состояния мордвы. Общество, как недавно возникшее, имеет пока мало членов и бедно культурными силами, но учредители Общества надеются, что то великое и святое дело, дело просвещения своей нации, привлечет всех сознательных мордвов в члены и всю интеллигентную мордву в сотрудники Общества. Учредители Общества надеются, что мордовская интеллигенция не ограничится одною записью в члены Общества, а всячески будет содействовать на местах проведению целей и задач Общества" (ГАРМ. Ф. Р-267. Оп. 1. Д. 96. Л. 17). Правда, этот призыв не получил широкой поддержки.

Мордовское культурно-просветительное общество не смогло оказать существенного влияния на объединение "интеллигентных", а тем более "народных сил мордвы", которое оно пыталось организовать (ГАРМ. Ф. Р-267. Оп. 1. Д. 96. Л. 17).

Мордва в составе СССР. Реализация принципов политики большевиков в "национальном вопросе" поставила в повестку дня и задачу создания для мордвы той или иной формы автономии. Еще в 1918 г. съезд представителей мордовского населения Алатырского у. Симбирской губ. высказался за выделение мордвы в автономную единицу. В 1920 г. съезды мордвы Саратовской и Самарской губерний выразили такое же пожелание. В 1921 г. в Самаре прошел Всероссийский съезд коммунистов-мордвы. Он принял решение о необходимости "выделить мордву в автономную единицу с управлением, соответствующим Конституции РСФСР" (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1010. Л. 59). Создание мордовской автономии серьезно осложнялось тем обстоятельством, что мордва не проживала компактной массой, а была разбросана по 13 губерниям и автономным единицам РСФСР.

Формирование мордовской государственности происходило в пять этапов. На первом этапе (1918–1928 гг.) шел активный поиск наиболее оптимальных вариантов. Учитывая, что "самая большая территория, населенная сплошь мордовским народом, – это волость, редко две-три волости подряд" (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1015. Л. 16], в 1924 г. принимается постановление Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета (ВЦИК) "О выделении территорий, населенных мордовским населением, в самостоятельные административные единицы". На основании этого документа 1925–1928 гг. было образовано в Пензенской, Ульяновской, Нижегородской губерниях 13 мордовских волостей и 377 сельских советов. Образование национальных волостей и сельсоветов, в которых органы власти, учреждения, школы функционировали на родном языке, сыграло важную роль в подъеме политического и культурного уровня мордвы.

Второй этап национально-государственного строительства у мордвы (1928–1930 гг.) связан с районированием Среднего Поволжья и образованием 14 мая 1928 г. в составе Средневолжской обл. Саранского округа, переименованного в том же году в Мордовский. Учитывая тот факт, что ни один из округов, входивших в эту область, не носил этнического наименования, а назывался по городу – окружному центру, переименование Саранского округа в Мордовский наглядно свидетельствовало о перспективах его перерастания в субъект мордовской государственности. В Мордовский округ были включены уезды и волости с мордовским населением, входившие ранее в губернии: Пензенскую (полностью Краснослободский, почти полностью Саранский и Инсарский уезды и половина Наровчатского у.), Симбирскую (весь Ардатовский у., волости с мордовским населением Алатырского и Карсунского уездов), Нижегородского (небольшая часть мордовских волостей Лукояновского и Сергачского уездов).

Мордовский округ имел плодородные почвы, большие лесные массивы, пересеченные реками Мокша, Сура, Алатырь, Вад, Исса, Сивинь и др. По территории округа пролегали три железные дороги, связывавшие его с другими регионами страны. Природно-климатические, экономические условия, трудовые ресурсы округа давали благоприятные возможности для его быстрого экономического развития. Территория равнялась 25 266 км^2. Согласно Всероссийской переписи 1926 г., на этой территории проживали 1 млн. 340 тыс. человек, из которых мордвы – 427 607 (32,2%), русских – 839 218 (63,2%), татар – 59 917 (4,5%). Мордовское население округа составляло 31,9% всей мордвы в стране (Мордовский округ…, 1929. С. 11).

Президиум ВЦИК 10 января 1930 г. постановил преобразовать Мордовский округ в Мордовскую автономную область. В целях увеличения в ней численности мордвы некоторые административные единицы с русским населением из бывшего Мордовского округа передавались соседним округам, и наоборот, к Мордовской автономной области присоединялись южные территории Нижегородского края, населенные мордвой. В результате этого частичного изменения территории автономной области доля мордовского населения в ней выросла до 38,4%.

Третий этап был связан с тем, что 20 декабря 1934 г. Мордовская автономная область постановлением Президиума ВЦИК РСФСР была преобразована в тех же границах в Мордовскую Автономную Советскую Социалистическую Республику со столицей в г. Саранске. В 1936 г. в соответствии с Конституциями СССР и РСФСР Мордовская АССР была выделена из Средневолжского края и включена непосредственно в состав Российской Федерации на правах автономной республики.

Четвертым этапом формирования мордовской государственности следует считать преобразование Мордовской АССР в Мордовскую ССР, происшедшее на основе "Декларации о государственно-правовом статусе Мордовской Советской Социалистической Республики", принятой Верховным Советом Мордовской АССР 7 декабря 1990 г. Отметив "несоответствие статуса автономной республики интересам дальнейшего политического, экономического, социального и духовного развития ее многонационального народа, Верховный Совет МАССР преобразовал ее в Мордовскую Советскую Социалистическую Республику в составе РСФСР (Советская Мордовия. 1990 г. 11 дек.).

В Мордовии дольше, чем во многих других регионах бывшего Советского Союза, сохранялась советская власть. Вплоть до конца 1994 г. в ней, к примеру, функционировал Верховный Совет, избранный в 1990 г., когда еще существовал СССР. Но общие перемены в стране, да и в самой республике все более приходили в противоречие с ее официальным названием, что побудило Верховный Совет МССР принять 25 января 1994 г. закон о переименовании Мордовской Советской Социалистической Республики в Республику Мордовия. Этот акт можно считать пятым этапом формирования мордовской государственности.

Мордва – народ древней земледельческой культуры, ведущий искони оседлый образ жизни. Земледелие занимало главное место в хозяйстве мордвы еще с I тысячелетия н.э. В его развитии выделяются два этапа: доплужный (I–VI вв.) и плужный (со второй половины I тысячелетия). Для первого этапа орудием обработки почвы служила мотыга, для второго – упряжное пахотное орудие типа плуга – кереть (от морд. *керямс* – "резать, рубить"). Этот термин присутствует в наименовании мордовского общинного праздника *кереть-озкс*, посвященного началу полевых работ. Видоизменялись и системы земледелия: подсечно-огневое сменилось переложным, которое, в свою очередь, уступило место парово-зерновому.

Основными сельскохозяйственными культурами, которые возделывала мордва, являлись полба, ячмень, рожь, горох, а техническими – конопля и лен. Значительное место в хозяйстве мордвы занимало скотоводство. Ей были известны все виды важнейших домашних животных, разводимых издавна в Восточной Европе: свинья, коза, овца, крупный рогатый скот, лошадь. Охота, рыболовство и пчеловодство (первоначально бортевое, затем колодное и рамочное) в сравнении с земледелием и скотоводством играли меньшую, но тем не менее заметную роль. Причем если до середины I тысячелетия охота служила преимущественно средством получения продуктов питания, то на рубеже I–II тысячелетий она становится главным образом источником получения пушнины для обмена. Мед и воск наряду с употреблением в личном хозяйстве также служили продуктами обмена. В разные исторические периоды в условиях менявшейся природно-климатической среды значимость указанных форм хозяйственной деятельности в жизнеобеспечении мордвы не была одинаковой. Однако все эти занятия в сравнении с земледелием и скотоводством всегда стояли на втором плане.

Способы ведения земледельческого и других видов хозяйства у мордвы и соседних народов во многом были аналогичными, что объясняется не только сходством природно-климатической среды обитания, но и их этнокультурными связями. Так, от русских мордва переняла соху вместе с ее названием ("сока"), ряд сельскохозяйственных культур, а именно капусту (*капста*), чечевицу (мокш. *цецявица*, эрз. *чичавка*), редис (*редис*) и др. От тюрок мордва заимствовала тяжелый двухлемешный плуг сабан, огурцы как огородную культуру.

Мордва хорошо владела навыками добычи и обработки металла, железо добывали из болотных и дерновых руд, широко распространенных на ее территории. Мордовские кузнецы умело обрабатывали металл не только в холодном, но и в горячем состоянии, знали технику термической обработки. В конце I тысячелетия они выделились в особую социально-профессиональную группу.

Пашенное земледелие, скотоводство, развитое ремесло, природные богатства мордовской земли (пушнина, мед, воск, рыба и др.) давали возможность вести торговлю – сначала меновую, а затем и на деньги. В качестве денежного эквивалента использовались беличьи шкурки – "урт". Слово "ур" ("уро") вплоть до недавнего времени бытовало у мордвы в значении "деньги". Металлические деньги у мордвы вошли в обращение к X в., когда платежным средством становится дирхем: к этому времени в ее торговле важное место заняли связи с арабским Востоком, усилившиеся с возникновением Волжской Булгарии, а часть мордвы находилась непосредственно в составе этого государства. На этнической территории мордвы найден ряд кладов с арабскими монетами. Деньги по-мордовски начали называть *ярмакт*. Слово это тюркское по происхождению (в переводе означает "рубленый", "разменный") и заимствовано мордвой, скорее всего, от волжских булгар.

Земледелие оставалось основным хозяйственным занятием мордвы и в последующие века. "Мордва, рассеянные по всем частям государства, – писал известный русский ученый и путешественник Н.П. Рычков, – суть такой народ, которым по справедливости должно приписать имя превосходных земледельцев, ибо вся их

жизнь проходит в неутомленных трудах хозяйства и источник богатства и изобилия есть не что иное, как только земля, руками их обработанная" (*Рычков*, 1770. С. 110–111).

Возникновение у древней мордвы первоначально имущественной, а затем и социальной дифференциации довольно четко прослеживается еще в первой половине I тысячелетия н.э., что связано с появлением частной собственности. На рубеже I–II тысячелетий, по-видимому, наметился переход земли в частную собственность, которую мордва начала обозначать особыми знаками – "знаменами", тамгами, клеймами, метами, свидетельствовавшими о принадлежности обозначенного определенным владельцам (меты на полевых участках, ушах домашних животных, домашней утвари, "бортные знамена" и др.). Множество описаний "бортных знамен", маркировавших "мордовские вотчины, бортные ухожьи и урочища", с которых их владельцы платили государю "оброчный мед и куницу и ясачные деньги", содержится в документах русского делопроизводства XVI–XVII в.: "Знамя Ермензино заячьи уши да два глаза", "знамя Сююшево орлов хвост с тремя глазы", "знамя в той вотчине Чиндясово дуга да пять глазов" и т.п. (РФМНИИЯЛИЭ. Д. 137/178, 130; Д. 126, 127, 130, 143, 213, 214, 270, 300). Вероятно, первоначально эти меты служили знаками родовой, а затем семейной собственности. Показателем изменений в отношениях собственности могут служить новые понятия "кража" (*саламо*), "вор" (*сальиця*).

Вплоть до X в. по материалам археологии прослеживаются элементы патриархального рабства. В находках упомянутого выше средневекового Андреевского кургана оказались обнаружены не только могила вождя, которого сопровождали воины, но и захоронения рабов или пленников. Особенно интересен с этой точки зрения костяк мужчины, кисти рук которого находились под крестцом и были, по всей вероятности, связаны. Можно думать, что этого человека умертвили при погребении вождя (*Степанов*, 1965. С. 49–52). О былых элементах рабства у мордвы можно также судить по этнографическим и лингвистическим материалам. В мордовских языках есть слово "уре", обозначающее раба, слугу. Оно входит и в мордовское название сироты – "уроз".

Некоторые представления о трансформации общественных отношений у древней мордвы можно почерпнуть из фольклорных источников об институте *тюштей*. Каждое из древнемордовских племен включало в себя несколько отцовских родов, состоявших в свою очередь, из ряда больших патриархальных семей, во главе каждой из которых обычно стоял *куд-атя* (*кудо* – дом, *атя* – старик). Родом руководил старейшина – *покштяй* (*покш* – большой, *атя* – старик). Во главе племени стоял выбираемый родовыми старейшинами вождь – *тёкштяй, тюштень, тюштя* (*текш* – верх, вершина, верхушка, макушка). Этим словом древняя мордва называла своих верховных старейшин, управлявших как мирными, так и военными делами мордовских племен. Вполне возможно, что тюшти исполняли и религиозно-идеологические функции, ибо в мордовском фольклоре они наделяются сверхъестественными качествами.

В раннем цикле песен о тюштях они изображаются как рядовые трудолюбивые пахари, избираемые родовыми старейшинами главой племени благодаря обладанию ими сверхъестественной силой, которая могла принести пользу племени. Они изображаются племенными героями, пользующимися большим авторитетом, защитниками земледельческого труда, которые отстаивают интересы своего племени, воюют порой с тюштями соседних племен. Таким образом, в этих песнях мордовские тюшти несут в себе яркие черты выборных вождей эпохи военной демократии. В позднем цикле мордовских эпических песен о Тюште он выступает уже как никем не избираемый властитель. Если в цикле ранних песен термин *тюштя* употребляется в нарицательном значении, как социальный титул, то в позднем цикле – в качестве собственного имени мордовского владыки, к которому добавляются новые титулы: Тюштя инязор, Тюштя оцязор, Тюштя каназор.

Наибольшие изменения в социально-экономическом развитии мордвы происходили после ее включения в состав Российского государства. Важным источником для анализа уровня экономического развития мордвы в XVII в. служит, например, Саранская таможенная книга за 1692 г., показывающая, что саранский рынок был связан с Москвой, Арзамасом, Темниковом, Вязниками, Саратовом, Муромом, Шуей, Переяславлем-Залесским, Нижним Новгородом, Казанью, Суздалем, Вологдой, Астраханью, Владимиром, Ярославлем, Кинешмой, Юрьевцем и др. В этой книге впервые встречается термин "мордовщина", который, как явствует из книги, обозначал территорию, относительно компактно заселенную мордвой, с одной стороны, и определенное место в формировавшемся общероссийком рынке и региональном разделении труда – с другой. Участие мордвы в торгово-рыночных сделках было нисколько не меньше, чем русских или татар. Мордва торговала хлебом, скотом, воском, пушниной, медом, хмелем, дровами, изделиями из дерева, кожей и т.п. (Саранская таможенная книга…, 1951. С. 13–30, 63–64, 69).

Из среды мордвы выделяется торгово-ростовщическая прослойка, заметно увеличивается количество владельцев торговыми дворами, мельницами, кабаками и т.д. Встречаются указания о наличии весьма состоятельных посадских людей и ремесленников из мордвы, живщих в Саранске, Нижнем Новгороде, Арзамасе, Темникове и других городах. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы не позволяют согласиться с мнением некоторых авторов о том, что с XVII в. народы Средней Волги именно в составе России, будучи до этого в сравнении с русскими крестьянами "в лучшем экономическом положении", были обречены на "экономическую отсталость" (*Kappeler*, 1982. S. 241).

В указанный период углублялась имущественная и социальная дифференциация в деревне. В связи с нехваткой рабочих рук в состоятельных дворохозяйствах практиковалось использование труда зависимых людей – принятие во двор беглых крестьян, мордовских и русских "бобылей и захребетников", "приемышей". Имела место и покупка рабочей силы, в частности бывших пленных "немчинов", "латышей", оказавшихся в России после польско-шведской интервенции начала XVII в. Например, в документах той поры отмечалось, что во дворе мордвина Коласа Тарханова из д. Селище Тарханово был "купленой немец Мишка Яковлев", а во дворе мордвина д. Атяшева Малуша Учаева – "немчин Чурайко". Чаще же "немчины" и "латыши" сами становились дворохозяевами. Есть сведения о женитьбе их на мордовках. Писцовые книги фиксировали также наличие в общинах *приселенцев* ("пришлых людей") из других близких и отдаленных мест, как мордвы, так и русских (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 3535. Л. 7 об., 8, 9 об., 13 об., 15 об., 17, 18, 20, 20 об., 22 об., 25, 26, 30, 30 об.; Д. 3562. Л. 287 об., 301, 311, 313 об., 324, 325 об., 326 об., 328, 330 об., 337 об., 338; Переписная книга…, 1979. С. 82, 97–98, 11–7].

Вплоть до начала XX в. важным институтом, где в той или иной мере сохранялись и культивировались некоторые этносоциальные особенности мордвы, являлась сельская община, регламентировавшая на базе обычного права различные стороны экономической, общественной и культурно-бытовой жизни мордовского крестьянства. Однако соседская община, бывшая основой общественной структуры мордвы, все более приспособлялась к господствовавшим в стране социально-экономическим отношениям.

Проникновение капитализма в деревню приводило к расслоению крестьянства, выделению, с одной стороны, значительной массы бедняков, сельских пролетариев, а с другой – сельской буржуазии. "Мордва, – писал в 1870-е годы В.Н. Майнов, – знает цену деньгам, а как народ предприимчивый, она ценность денег повысила до чрезвычайности. Повелось так здесь, как и везде, что деньги взаймы дает тот, кто живет побогаче и успел накопить капитал; таких хозяев по мордовским селам встретить не редкость…" (*Майнов*, 1885. С. 240).

Богатые предприниматели скупали земли, занимались хлеботорговлей, открывали собственные лавки, содержали постоялые дворы, водяные и ветряные мельни-

цы, пасеки, арендовали лесные участки для промышленной разработки леса. Например, в конце XIX в. крестьянин мордовского с. Журавкина Спасского у. Тамбовской губ. П. Буланов владел, кроме надельной земли, 498 десятинами еще и купленной, из которых 122 десятины находились под пашней, сдаваемой им в испольную аренду, 150 десятин – под строевым и дровяным лесом, столько же – под сенокосом. Он имел водяную мельницу, 6 рабочих лошадей, 2 быка, 5 волов, 30 коров, 7 телок и 30 телят. В его хозяйстве было занято пять наемных рабочих. Кроме пашни, он сдавал в денежную аренду часть сенокоса и леса (Сб. статистических сведений по Тамбовской губернии, 1900. Т. XXIV. С. 30–33). "Помимо земледелия, – писал А. Смирнов, – многие из мордвы занимаются торговлей: скупают у русских сало, хлеб, кожи, пеньку, лен, мочало и т.п. сельские произведения для перепродажи. У многих есть маслобойки, набивающие конопляное масло из перекупного семени на тысячи рублей" (*Смирнов А.*, 1893. С. 3).

Из среды мордвы выделялись состоятельные купцы и промышленники. Так, торговая деятельность купцов первой гильдии Письмеровых (происхождением из мордовского с. Ардатова) началась еще в первой половине XIX в., а в пореформенное время они уже были крупными поставщиками хлеба в северо-западные губернии России, заводчиками и землевладельцами. Торговые обороты Письмеровых доходили до 300 тыс. рублей в год. В суконной промышленности получили известность фабриканты Казеевы, происходившие из мордовской д. Кельгенино, промышленные предприятия которых изготовляли более 1,5 млн аршин сукна в год и могли снабдить шинельным сукном всю армию Российской империи. Особенно значительные капиталы растущей мордовской торгово-промышленной буржуазии и наиболее крупные контингенты мордовского пролетариата концентрировались в лесной промышленности. Еще одной отраслью, имевшей большое значение в капитализации экономики мордвы, был железнодорожный транспорт, в частности Московско-Казанская железная дорога, проложенная по основной территории расселения мордвы.

Во второй половине XIX – начале XX в. по мере роста капиталистических отношений в мордовской деревне широкое распространение получают промыслы, связанные с деревообработкой. Рост аграрного перенаселения, распад под воздействием капиталистических отношений мордовской сельской общины способствовали развитию отхожих промыслов. Подавляющая часть отходников из мордвы первоначально лишь временно покидала деревни в поисках подсобного заработка. Сохранение земельного надела в общине было одним из важных факторов, сдерживавших отходников от ухода из своих деревень. Но постепенно социально-экономические связи отходников с деревней ослабевали, часть их закреплялась в городах, на промышленных предприятиях, приисках Сибири.

Главные районы отхода мордовских крестьян – Санкт-Петербург, Москва, центральные промышленные губернии, поволжские города, Донбасс, Харьков, Баку, Сибирь и Дальний Восток. Некоторые отходники устремлялись далеко на запад, вплоть до Варшавского генерал-губернаторства. Так, варшавский генерал-губернатор писал 29 сентября 1898 г. пензенскому губернатору, что в последние два года в губернии Царства Польского в значительном числе попадаются крестьяне Рузаевской вол. Инсарского у. Пензенской губ., которые "прибывая в губернии Царства Польского на заработки, мало ознакомленные с местными условиями жизни, с наречием, не будучи в состоянии конкурировать с здешним рабочим элементом, в коем отнюдь не ощущается недостатка, зачастую остаются без работы и тогда с женами и малолетними детьми на руках, без копейки денег, бывают вынуждены влачить весьма жалкое существование, снискав себе пропитание чуть ли не от подаяния; при таких условиях они добираются до Варшавы и здесь умоляют о высылке их на родину" (*Фирстов*, 1975. С. 130).

В послеоктябрьский период в экономической жизни мордвы произошли серьезные изменения, связанные с развитием промышленности и кооперированием сель-

ского хозяйства. В подготовке квалифицированных национальных кадров рабочего класса Мордовии важное место принадлежало школам фабрично-заводского обучения, немалую помощь оказали промышленные предприятия Нижнего Новгорода, Самары, Саратова и других городов. Если в 1930 г. рабочие-мордва составляли около 3% всех рабочих Мордовии, то к 1937 г. их уже было 22,3%. Но особенно быстрыми темпами промышленность в Мордовии стала развиваться в годы Великой Отечественной войны, когда сюда эвакуировали ряд заводов из центральных и западных областей страны. Определились ведущие отрасли промышленности: электротехническая, светотехническая, приборостроение. Значительный сдвиг в индустриализации Мордовии имел место также в конце 1950-х – начале 1960-х годов, в период деятельности мордовского совнархоза.

Выше уже отмечалось, что в условиях царской России мордва жила почти исключительно в сельской местности, была народом крестьянским. В советское время росла численность городского мордовского населения, тем не менее мордва в Мордовии до сих пор остается слабо урбанизированной. В 1959 г. городское мордовское население Мордовии составляло 21 688 человек (11% всего населения республики), в 1970 г. – 62 690 (16,8%), в 1979 г. – 39 453 (19,5%), в 1989 г. – 119 676 человек (22,1%) (Национальный состав населения РСФСР.., 1990. С. 103–153).

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Интенсификация экономических связей, обусловленная капитализацией деревни, усилила эрзя-мокшанские связи, что вело к консолидации мордовского этноса, стиранию внутриэтнических различий в культуре, распространению смешанных браков. Контакты эти приводили к эрзянизации мокши и мокшанизации эрзи – в зависимости от численного преобладания тех или других в данной местности. Так, шугуровский диалект эрзянского языка многое воспринял из мокшанского языка. Обэрзянились мокшане сел Сабаево, Мордовское Давыдово, Качелай нынешнего Кочкуровского р-на Мордовии. Окружающее эрзянское население вплоть до настоящего времени называет жителей этих сел мокшей, хотя они сами уже давным-давно считают себя эрзянами. В эрзянском с. Чукалы Ардатовского р-на Мордовии есть мокшанский конец (*Мокшопе*), где, по-видимому, также проживала мокша, но затем она настолько растворилась в эрзе, что каких-либо других признаков, не считая указанного названия, от нее не осталось.

Мордовский этнограф М.Т. Маркелов в 1920-е годы отмечал, что эрзяне и мокшане в Саратовском крае "еще не совсем ассимилировались между собой; до сих пор по уездам еще можно найти обе эти группы, которые отличают себя друг от друга, хотя в большинстве случаев сливаются, именуя себя эрзей, и только исследователь на основании языка, одежды и быта в состоянии отличить эти две группы. Мордовское население Старой Лебежайки Хвалынского уезда до сих пор именует себя мокшей, хотя уже большинство населения причисляет себя к эрзе. Особенно это показательно для Кузнецкого уезда, где обе эти группы представлены почти в равном количестве и где далеко не все селения, зарегистрированные ранее как мокшанские, в настоящее время причисляют себя к таковым" (*Маркелов*, 1922. С. 60).

Явные следы эрзя-мокшанского смешения наблюдаются в ныне эрзянских селах Старое Славкино Малосердобинского р-на Пензенской обл., Старое Семейкино Красноярского р-на Самарской обл., Салалейка Северного р-на Оренбургской обл. Местные говоры представляют собой результат скрещения эрзянского и мокшанского языков. В Старом Славкине также имеется мокшанский конец, поскольку там раньше проживала мокша, но затем она постепенно обэрзянилась. В с. Старое Семейкино мокшанская часть носит название "Мокша", а эрзянская – "Ега", однако все жители села считают себя эрзянами (*Арискин, Апанина*, 1985. С. 110–111). Известны и обратные случаи. Например, частичную мокшанизацию испытали эрзяне ныне Теньгушевского и Торбеевского районов Мордовии. Слияние эрзи и мок-

ши в некоторых районах Пензенской, Симбирской и других губерний сопровождалось иногда образованием общемордовского разговорного диалекта. Хотя в целом процесс этнической консолидации мордвы в царской России шел медленно.

В эпоху царской России среди чиновников, публицистов, представителей церкви преобладало представление об отсутствии перспектив этнического развития мордвы. "Национальное самосознание мордвы, – отмечал А. Смирнов, – в высшей степени слабо: они как будто даже стыдятся своего мордовского происхождения" (*Смирнов А.*, 1893. С. 4). Со страниц реакционной печати не сходили утверждения о скором бесследном исчезновении мордвы в результате ее полного обрусения. «Не далеко то время, – писал А. Мартынов на страницах "Нижегородских губернских ведомостей", – когда мордовское племя совершенно сольется с великорусским и след его исчезнет. Надо пожелать этого и другим финским племенам, более упорным в своей народности, каковы чуваши, черемисы и проч. Жаль следа исторических народов, оставивших памятники письменности и искусств; когда же подобные упоминаемые нами народы, почти полудикие, поглощаются сильнейшим и более образованным племенем, – жалеть тут не приходится» (*Мартынов*, 1865. С. 194). Светским изданиям вторили церковные. «Вообще же должно заметить, – писал, например, в "Самарских епархиальных ведомостях" М. Гребнев, – дело обрусения мордвы приходит к концу: еще какая-нибудь сотня лет и от мордовского имени в Самарском крае останется одно воспоминание» (*Гребнев*, 1886. С. 462).

Насколько эти оценки и прогнозы соответствовали действительности? Безусловно, существовала ассимиляционная тенденция, которая обусловливалась многогранными и интенсивными контактами мордвы с русскими и включением мордвы в общероссийские социально-экономические и культурные процессы. Имели место и элементы целенаправленной аккультурации, выражавшиеся, например, в активной христианизации мордвы и в системе народного просвещения.

Процесс обрусения мордвы стал заметно проявляться не сразу после ее включения в состав русского государства, а по мере создания на ее территории русских поселений. История их основания различна, но, как правило, они возникали или в результате так называемой вольной колонизации, или путем организованного переселения русских крестьян помещиками и монастырями. Так, полковник Толстой, владелец мордовской д. Березовка Казанской губ., в которой в 1930-е годы проживали 264 человека мордвы, переселил туда из других своих деревень 200 русских крестьян. "Целью такого переселения, – писал К. Фукс, – было не только умножить число хлебопашцев, но особенно – сроднить оба народа посредством женитьбы" (*Фукс*, 1839. С. 102).

Многие этнически смешанные селения Нижегородского у. были созданы путем переселения русских крепостных крестьян из Лысковской вол. в мордовскую среду в Терюшевскую вол. и наоборот, причем, по свидетельству П.И. Мельникова, одной из причин таких переселений стало желание помещиков ускорить христианизацию и обрусение мордвы. Посредством браков мордовское население сливалось с русским, начинало забывать свой язык или говорить каким-то особым языком, в котором чуть не половину слов составляли русские. Обрусение мордвы пошло так сильно, что даже оставшиеся в язычестве при совершении религиозных обрядов в молитвах и пениях смешивали русские слова с мордовскими и с именами своих божеств соединяли имена христианского бога и христианских святых (*Мельников*, 1981. С. 43). Один из исследователей мордвы Ф. Бутузов, работая учителем в с. Живайкине Карсунского у. Симбирской губ., писал в 1893 г.: " В селе Живайкине три народности: русские, мордва и чуваши – с инородческим большинством. Между этими жителями русский язык распространен в хорошей степени и говорят на нем все: и мужчины, и женщины, даже семилетние ребятишки. Говорят довольно хорошо – правильно и охотно. На своем родном языке говорят очень редко и пришлось только встретить несколько женщин, остальные совсем обрусели. Старухи, например, говорят: отец – тетяй, мать – авай, помоложе – тятек, мамок и т.д. Учеников я нико-

гда не слыхивал, чтобы говорили на своем языке. Нынешние девушки и женщины не знают даже, как поются мордовские песни. Вышеупомянутые женщины во время бесед с нами говорили, что нынешний народ все более и более русеет и замечается это в том, что все одеваются по-русски, говорят по-русски и старинных обрядов не исполняют.

Инородцы с русскими в хороших отношениях. Праздники, как и у инородцев, так и у русских, бывают в одно время и гуляют вместе. Русская молодежь допускается на инородческие игрища и, наоборот, инородческие парни на русские. Мордва берут невест у русских и русские у мордвов… В волостные судьи и старшины выбираются безразлично и мордва, и русские, и чуваши. Живет каждая народность особо, занимает особый конец. Дети и молодежь обеих сторон собираются на общие игры и говорят на русском языке. А равно и на посиделках господствуют русский язык и русские песни. Переговоры на мирских сходах идут на русском языке" (*Бутузов*, 1893. С. 487–488).

Существенное влияние на ассимиляционные процессы оказала христианизация мордовского народа, целенаправленно проводимая царским правительством. "Приводить мордву во крещение" православные миссионеры начали еще при Иване IV. "Иоанн понимал, – писал церковный историк А. Можаровский, – что водружение здесь (среди народов Поволжья) креста, особенно же привитие православия к покоренным, не может свершиться вдруг, тем более без сопротивления и борьбы со стороны недавно покоренных буйных иноверческих-инородческих племен. И вот видим возведение в покоренном краю городов или крепостей, основание монастырей, учреждение епархии и переселение сюда русских из внутренних областей государства" (Можаровский, 1880. С. 6).

Христианизация мордвы, имевшая определенные негативные стороны, в то же время способствовала сближению мордвы с русским народом. Единство веры было важным фактором, облегчавшим этнические контакты, в том числе и смешанные браки, которые особенно резко изменяли этнический быт. "А как они единой с россиянами греко-российской веры, – писал епископ Нижегородский и Алатырский Иоанн Дамаскин в 1784 г., – и по сей причине и русских девиц берут в замужество за своих детей и своих дочерей отдают за русских" (Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 2. С. 171).

Совершивший в 1839 г. поездку по ряду мордовских сел Казанской губ. проф. Казанского университета К. Фукс отмечал: "Ни один народ теперь столь не близок к русским, как мордва, из всех финских племен она лучше и чище говорит по-русски. Платье у мужчин, манеры, образ жизни, строение и внутреннее устройство в жилищах мордовских совершенно русские. Более же всего сближает мордву с русскими приверженность к церковным обрядам. Мордвин сам из усердия идет в христианский храм, когда другие племена делают это не так охотно" (*Фукс*, 1839. С. 102).

Задачи школьного образования инородцев в царской России четко сформулировал граф Д.А. Толстой, занимавший пост министра народного просвещения. "Конечной целью образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, – указывал он, – бесспорно, должно быть обрусение…" (*Куманев*, 1973. С. 59). Эту же идею выразил представитель Синода В. Скворцов, выступая в 1910 г. в Казани на съезде миссионеров: "Если инородцы настолько сближаются с русскими, что забывают даже о своей национальности, то в этом деле, с православно-русской точки зрения, не может быть ничего худого. Напротив, в этом именно и заключается государственная задача русской школы" (Миссионерский съезд…, 1910. С. 552). И тем не менее роль школы в ассимиляции мордвы не следует переоценивать по той причине, что большинство ее было неграмотным. Например, по переписи 1897 г., среди мордвы Пензенской губ. грамотность составляла у мужчин – 11,1%, у женщин – 1,5% (среди русских соответственно у мужчин – 23,7%, у женщин – 6,3%) (Сандина, 1969. С. 11).

Ассимиляторская политика царского правительства оказала большое влияние прежде всего на господствующую прослойку мордовского общества, стремившуюся сохранить свои права и включиться в среду русской знати. Крестившиеся мордовские князья, мурзы, переходили на русский язык и быстро ассимилировались. Они обычно приравнивались в правах к русским служилым людям, назначались в походы, несли сторожевую службу, не платили податей, получали жалованье. Ассимиляторской политикой царского правительства и местных властей нельзя, однако, объяснить большую интенсивность ассимиляционных процессов среди мордвы, чем, например, среди живших по соседству чувашей, которые в те же времена и примерно так же, как мордва, подвергались христианизации и школьное обучение которых при царизме тоже в основном осуществлялось на русском языке.

Среди важнейших объективных причин, оказавших влияние на значительно большее развитие ассимилятивных явлений у мордвы, чем у других народов Среднего Поволжья, следует назвать исторически сложившееся смешанное, чересполосное и дисперсное расселение мордвы. Если на правобережье Волги мордва проживала в основном в этнически однородных селениях, то в Заволжье и Приуралье чисто мордовские селения составляли меньшинство, а в Сибири, в Казахстане, куда мордва мигрировала главным образом в конце XIX – начале XX в., и Закавказье она обитала почти исключительно в смешанных селениях, составляя в них, как правило, меньшинство жителей. "Вдали от родных деревень, – писал И.Н. Смирнов, – в чужой обстановке мордва постепенно отвыкает от старых обычаев и впитывает в себя элементы русского быта" (*Смирнов И.Н.*, 1895. С. 112).

Неправильно думать, что в царской России происходила лишь односторонняя ассимиляция мордвы русскими, и полностью отрицать обратный процесс, т.е. мордвинизацию русских. Правда, некоторые авторы, сталкиваясь в жизни с такими фактами, считали их "едва мыслимыми", "аномальными", даже "противоестественными" и искренне поражались тому, как это в ряде сел "мордва не только крепится, устойчиво оставаясь мордвой, но и, сверх того, еще ассимилирует в мордву русских поселенцев среди них" (*Можаровский*, 1895. С. 1–3). Мордвинизация обычно происходила в тех смешанных мордовско-русских селениях, где русские составляли меньшинство или проживали среди мордвы дисперсно. Например, в эрзя-мордовском с. Иванцеве Лукояновского р-на Нижегородской обл. одна из улиц называется *Рузынь пе* (Русский конец). Как рассказывают старожилы, она была основана переселенцами из Орловской губ. Еще в царское время русские полностью омордвинились. В рапорте священника Иванцевского прихода К. Добротворского от 1886 г. Нижегородскому миссионерскому комитету отмечалось: "Приход села Иванцева состоит из мордвы племени эрзя в количестве 2202 душ обоего пола… В селе Иванцеве в числе мордвы есть до 30 семейств русских, переведенных сюда помещиком из Орловской губернии лет 60 назад. Но эти русские семьи, поселившись в мордовском селе, омордовились вследствие того, что стали принимать в свои семьи мордву. В настоящее время чисто русскими остаются только старики и старухи из переселенцев душ до 50, остальные же члены так называемых русских семейств, родившись от русского и мордовки, или наоборот, и живя среди мордвы, усвоили мордовские привычки и язык" (*Можаровский*, 1895. С. 3). Потомки этих бывших русских сохранились в Иванцеве до сих пор. Все они считаются (или сами себя считают) чистой мордвой.

Аналогичный пример мордвинизации был зафиксирован в с. Пикшень Лукояновского у. Нижегородской губ. (ныне Большеболдинского р-на Нижегородской обл.) Отвечая на запрос Нижегородского миссионерского комитета о составе населения и состоянии религиозности своих прихожан, священник А. Раевский сообщал в 1886 г.: "Приход села Пикшень состоит из 1500 (735 мужских и 765 женских) душ мордвы племени эрзя, в том числе 11 семейств русских, часть коих переселена помещиком лет 80 назад из с. Пустошки Сергачского уезда, а часть из его же имения села Гнездникова Орловской губернии. Эти русские семейства наполовину уже

омордовились и представляют из себя какую-то смесь христианства, мордовского язычества и русских народных суеверий" (Там же).

Имеются данные и о случаях мордвинизации чувашей и татар. Так, в с. Урюм Тетюшского у. Казанской губ. раньше проживали чуваши, но в конце XVII в. они смешались с поселившейся здесь мордвой, потеряли свой природный тип и характер, так что о чувашах сохранилось только одно предание" (АРГО. Ф. 14. Оп. 1. Д. 58. Л. 2–3; Д. 2. Л. 1–2; *Риттих*, 1870. С. 219). В мордовском с. Дубровки Петровского у. Саратовской губ. в 1920-е годы проживало несколько татарских семей, переселившихся туда из д. Усть-Узы-Мурзы этого же уезда. Они говорили почти исключительно по-мордовски, хотя знали и татарский. "Эти несколько семейств, – писал М.Т. Маркелов, – так слились с мордвой, что трудно отличить их. Мордва, приняв их в свое общество, стала уже забывать их принадлежность к другой народности" (*Маркелов*, 1922. С. 61). В тех же селениях, в которых чуваши или татары составляли большинство, мордва, в свою очередь, подвергалась в той или иной степени чувашизации или татаризации. Совместное проживание представителей разных этносов в одних селениях требовало знания языка соседа. Например, в селах Трехболтаево, Большое Батырево и Балабаш-Нурусово Буинского у. Симбирской губ., где мордва проживала совместно с чувашами, заметно проявлялось влияние чувашей. В школах мордовские дети обучались на чувашском языке, имелись случаи выхода замуж мордовских девушек за чувашей. А название с. Трехболтаево произошло от того, что основатели его (чуваши, мордва, русские) с самого начала говорили ("болтали") на трех языках.

В с. Чувашская Кулатка Хвалынского у. Саратовской губ., где основную массу жителей составляли чуваши, имелось 70 мордовских семей. Здесь как чуваши, так и мордва в большинстве своем знали оба языка. Подобная картина зафиксирована нами и в с. Малые Кармалы Ибресинского р-на Чувашии, где 21,3% всех браков, в которые вступила мордва этого села, составляют мордовско-чувашские браки (по обследованию на 1980 г.). В смешанных мордовско-чувашских семьях общение на трех языках (мордовском, чувашском и русском) является обычным.

В отличие от естественной ассимиляции, государственные меры по насильственной ассимиляции приводили порой не столько к обрусению, сколько к возникновению обратной тенденции – стремлению объединиться в борьбе за свои права, сохранить родной язык и культуру. "Многие наши писатели хвалятся, – отмечал Н. Флеровский, – что русское племя обладает особенной способностью русифицировать племена, с которыми оно сталкивается. Я не буду говорить о тех местностях, где русификация встречала сопротивление, а укажу на восток, на Казанскую губернию. Видим ли мы там следы русификации? Если и видим, то в самых ничтожных размерах" (*Берви-Флеровский*, 1958. С. 196). Даже в самые тяжелые времена мордва не теряла окончательно веры в свои силы и чувство собственного достоинства. Посетив в 1839 г. ряд мордовских селений Чистопольского и Спасского уездов Казанской губ., К. Фукс констатировал: "Мордвин имеет самолюбие, заметное и в народе, не много образованном; он даже гордится тем, что он мордвин. У мордвы – довольно здравые суждения, которым я нередко удивлялся. Заметил, что у народа сего нашла местечко и поэзия, я пригласил к себе несколько деревенских певцов и певиц. С какою готовностью и охотою мужчины и женщины мордовские начали мне рассказывать, толковать и переводить свои песни" (*Фукс*, 1839. С. 115).

При оценке основных тенденций этнического развития мордвы, необходимо рассмотреть динамику ее численности. По данным на 1859 г., опубликованным в губернских списках населенных мест, мордва в Российской империи составляла 650–680 тыс., а по Всероссийской переписи 1897 г. – 1 млн 24 тыс. человек (*Козлов*, 1960. С. 27–50; Новый энциклопедический словарь, 1916. Т. 27. С. 172). Таким образом, абсолютная численность мордовского народа в царской России возрастала, что опровергает тезис о его "вымирании". Один из первых исследователей мордвы В.Н. Майнов писал в 1880-е годы: "Мордва вовсе не может пожаловаться на то, что

она с году на год вымирает, тем более что повальные болезни вообще в мордовской земле за редкость, а более здоровая пища и несколько большая, сравнительно с русским крестьянством, зажиточность делают мордву более долголетнею" (*Майнов*, 1883. С. 88).

В советское время круг этнических партнеров у мордвы все более расширялся. "Такого города нет, где бы не было мокши", – гласит современная мокша-мордовская поговорка. Обследование миграций только из одного мокша-мордовского с. Старое Пшенево Ковылкинского р-на Мордовии, проведенное в 1985 г., показало, что его уроженцы живут в Саранске, Москве, Ковылкине, Мурманске, Рузаевке Рязанской обл. Приморском крае, Самаре, Екатеринбурге, на Украине, в Карелии, Санкт-Петербурге, Калининграде, Тюменской обл., Тольятти, Коломне, Нижнем Новгороде, Набережных Челнах, на Камчатке, в Бобруйске, Находке, Сызрани, Кирове, Хабаровске, Казани, Мариуполе, Минске, Латвии, Пермской обл., Красноярском крае и других местах (*Мокшин*, 1989. С. 124). Такая картина типична для современной мордвы.

В силу интенсивности миграционных процессов, упрочения межэтнических контактов происходит рост этнически смешанных браков. Из смешанных браков, в которые вступает мордва, преобладающими являются браки с русскими. Это объясняется в значительной мере их традиционными тесными социальными и культурными связями, чересполосным или совместным расселением, участием мордвы в качестве спутников русских при заселении новых территорий, сходством антропологического облика, общностью вероисповедания.

В настоящее время более половины браков, заключаемых мордовским населением, проживающим в городах Мордовии, – смешанные, главным образом мордовско-русские. Сельская же мордва, к которой относится большинство мордовского народа, сохраняет эндогамность довольно прочно, но и на селе наблюдается тенденция к росту частоты межэтнических браков. В однонациональных мордовских семьях, особенно в Мордовии, юноши и девушки, как правило, придерживаются мордовской идентичности. В смешанных же мордовско-русских семьях часты случаи, особенно в городской местности, когда они выбирают для своих детей русскую национальность. Смешанные браки у мордвы – один из весьма серьезных факторов, способствующих перемене этнического самосознания.

Сближение мордвы с русскими протекает неоднородно. Так, среди рабочих оно идет быстрее, чем среди крестьянства, мордовские мужчины лучше знают русский язык, чем женщины, молодежь и люди среднего возраста в целом гораздо лучше владеют им, чем пожилое население. Эрзяне обрусевают более заметно, чем мокшане.

Мордовско-русские связи в последнее столетие еще более углубились, способствуя переходу значительной части мордвы в состав русского этноса. Так, естественный прирост мордвы с 1926 по 1939 г. был примерно таким же, как у чувашей, или даже несколько выше. Численность чувашей за этот период выросла на 23,7%. Можно было бы ожидать, что численность мордвы к 1939 г. увеличится примерно на столько же, т.е. с 1 млн 340 тыс. (по переписи 1926 г.) до 1 млн 650 тыс. Разница между этой цифрой и действительной численностью мордвы в 1939 г. (1 млн 456 тыс.) – около 200 тыс. человек – должна быть отнесена за счет процессов ее ассимиляции русскими. Аналогичное сопоставление прироста мордвы с приростом чувашей в последующие годы (1939–1959 гг.) дало основание сделать вывод о том, что численность мордвы, по переписи 1959 г., должна была составить около 1 млн 600 тыс., а не 1 млн 285 тыс., как оказалось на самом деле. Разница между этими цифрами – около 300 тыс. – также объясняется ассимиляцией мордвы русскими (*Козлов*, 1975. С. 245).

Последующие переписи – свидетельство дальнейшего уменьшения абсолютной численности мордвы: в 1970 г. – 1 млн 263 тыс., в 1979 г. – 1 млн 192 тыс., в 1989 г. –

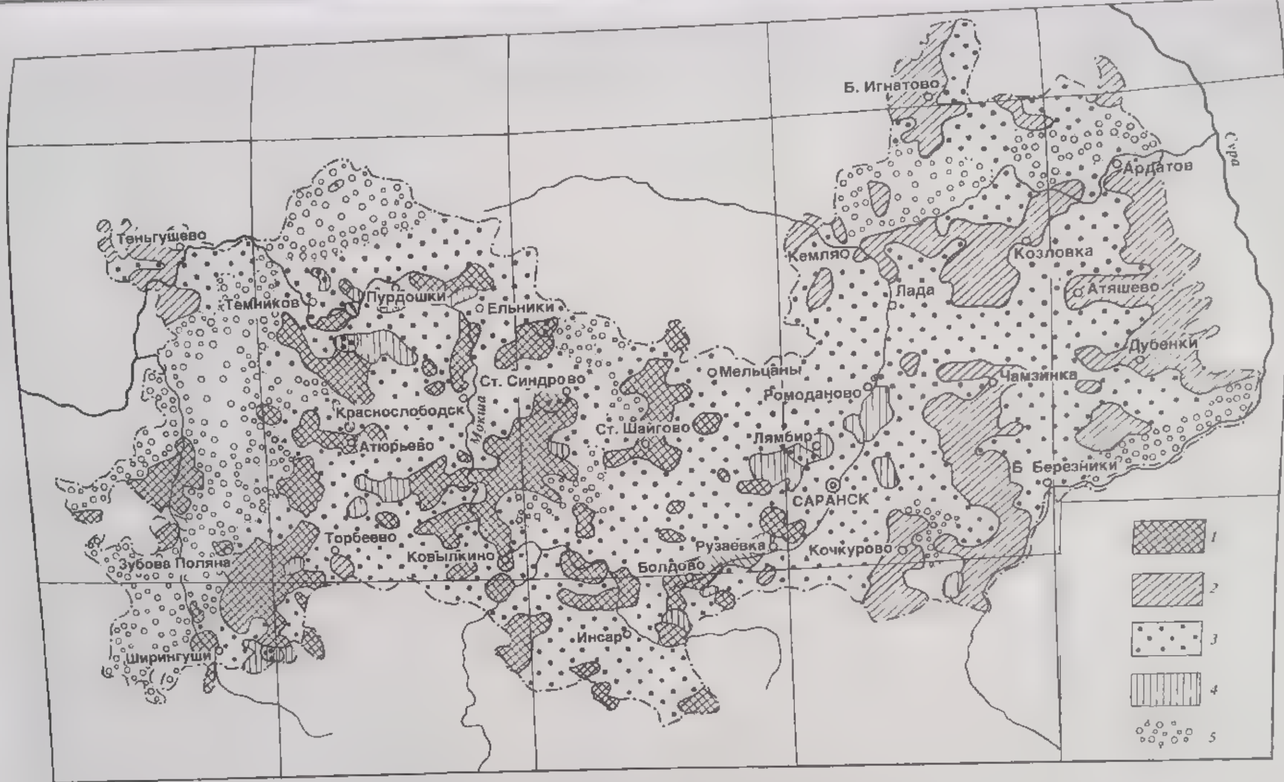


Рис. 79. Этническая карта Мордовской АССР (1930-е годы)

1 – мордва-мокша, *2* – мордва-эрзя, *3* – русские, *4* – татары, *5* – леса
(Из книги "Вопросы этнической истории..." Рис. 9)

1 млн 154 тыс. Процесс ассимиляции мордвы русскими особенно заметен за пределами национальной автономии. В Республике Мордовия он протекает менее интенсивно. Численность мордвы в ней, по переписи 1970 г., была выше (365 тыс.), чем по переписи 1959 г. (358 тыс.). Однако перепись 1979 г. показала начало падения численности мордвы и в Мордовии (339 тыс.). По переписи 1989 г., численность мордвы в Мордовии составила 313 тыс. человек, т.е. продолжала уменьшаться (Национальный состав населении РСФСР…, 1990. С. 37).

Другое свидетельство процесса ассимиляции мордвы – увеличение числа лиц мордовской национальности, считающих своим родным языком не мордовский, а русский. Так, в 1970 г. 20,3% мордвы Российской Федерации назвали русский язык родным, в 1979–25,4%, а в 1989 г. – 30,9%.

Сегодня мордва – самый многочисленный из финно-угорских народов Российской Федерации. И даже среди всех финно-угорских народов мира, а их более полутора десятков, она занимает третье место, по численности уступая лишь венграм и финнам. Характерная черта современного расселения мордвы – значительная дисперсность. В настоящее время в Республике Мордовия проживает только 28% всей мордвы России. Наиболее значительное число ее, помимо Мордовии, имеется в Самарской, Пензенской, Оренбургской, Ульяновской, Нижегородской, Саратовской, Московской областях, в Татарстане и Чувашии.

В конце 1980-х – 1900-е годы наблюдались заметная активизация этнополитических процессов, формирование и развитие национальных движений в республике. Это было связано с общими трансформационными процессами, вызванными "перестройкой" и постсоветскими политическими событиями, осложнением социально-экономической ситуации, способствовавшей тому, что специалисты называют этнической мобилизацией, являющейся средством адаптации к изменяющейся социальной среде.

Следует отметить, что в Мордовии, в отличие от многих других регионов страны, отношения между "титульным этносом" и русским населением никогда не достигали конфликтного уровня. Националистическая риторика звучала лишь со стороны довольно маргинальных организаций и не пользовалась сколько-нибудь широкой поддержкой. С одной стороны, лидеры мордовского национального движения муссировали тему об унитаристской, имперской и русификаторской политике правящих кругов как самодержавной России, а затем СССР, так и нынешней Российской Федерации. С другой стороны, некоторыми лидерами русской общины распространялись суждения о неумении мордовских чиновников управлять республикой, их стремлении к суверенизации и дистанцированию от федерального центра. Активисты общества "Русь" заявляли о необходимости ликвидации Республики Мордовия и создания на ее месте Саранской губернии или области с двумя небольшими национальными округами (мокшанским и эрзянским), поскольку большинство населения Мордовии состоит из русских. В Саранске даже состоялась учредительная конференция республиканского объединения избирателей "За Саранскую губернию", принявшая устав и избравшая руководящие органы (Советская Мордовия, 17 марта 1994 г.). Особенно категорическое неприятие со стороны общества "Русь" вызывали требования идеологов мордовского национального движения создать двухпалатный парламент, состоящий из Палаты коренного народа и Палаты республики, допустить мордовское население, проживающее за пределами республики, к выборам ее органов власти, ввести обязательное мордовско-русское двуязычие в республиканских властных структурах.

Вместе с тем основной в республике остается проблема отношений между мокшей и эрзей, причем главную роль играет идеология эрзянского национализма и сепаратизма. Представители этого течения обвиняют мордву-мокшу в узурпации ключевых позиций во властных структурах Мордовии. Наибольшие усилия в этом

отношении предпринимают организация "Эрзянь мастор", ассоциация "Эрзява", "Фонд спасения эрзянского языка". Среди лозунгов, выдвигавшихся этими организациями, – отказ от безусловности принципа единства и неделимости Российской Федерации ("даже электрон делится, а такая невообразимая махина, как Россия, и не думает делиться"), отказ от службы мордовской молодежи в российской армии, создание собственной "эрзянской армии", утверждение, что "эрзяне – народ без родины".

Важно отметить, что у мордвы-мокши аналогичные тенденции практически не имели места, более того, они открыто осуждались. Например, председатель ассоциации женщин-мокшанок "Юрхтава" Н.Н. Кудашова на вопрос, есть ли разница в целях возглавляемой ею организации и идентичной ассоциации эрзянских женщин "Эрзява", отвечала: "В последней вынашиваются идеи отмежевания эрзян, прежде всего, от мокшан. Мы эти идеи не разделяем. Незачем рвать общие исторические основы. Если я мокшанка, то это не значит, что я не мордовка. С давних пор известно, что мы – мордовская нация. И нет смысла в том, чтобы дробить ее на части. Некоторые поднимают по этому поводу большой шум, стремясь привлечь к себе внимание, завоевать популярность" (Мокшень правда, 1995 г. 23 марта).

Со стороны эрзянских радикалов в республике по существу была объявлена война против этнонима "мордва". Его именуют не иначе как "нелюбимым словом", "словом-кентавром", "словом-издевательством", "кличкой", "уродливо-тошной кличкой", "гнусным прозвищем", "словом, не греющим душу". Виновником ситуации провозглашается русский народ, который, проявляя якобы "вероломство", "неуважение к другим народам", посчитал мокшу и эрзю в силу своего невежества за один народ, назвав единым этнонимом "мордва", да еще произведенным от оскорбительного слова "морда». Характеризуя эрзю и мокшу как два "бездомных" и "безымянных" народа, Р.С. Кемайкина (она же Маризь Кемаль) заявляла, что "мордвинизация - это гибель для обоих народов, так как в результате получаются русские" (Эрзянь мастор, 1995 г. 25 янв.).

Руководящие круги Республики Мордовия оказались неготовыми к такому развитию событий и поначалу были дезориентированы. Одни из высших руководителей считают мордву единым этносом-народом, другие говорят о том, что в Мордовии проживают два этноса – мокша и эрзя. Например, председатель Государственного Собрания Республики Мордовия В.А. Кечкин заявлял: "У нас же два этноса – мокша и эрзя, они признаны в финно-угорском мире как две самостоятельные ветви" (Известия Мордовии, 1996 г. 29 авг.). Очень противоречиво звучало его приветствие участникам Консультативного комитета финно-угорских народов, работавшего в Саранске в октябре 1996 г., в котором говорилось то о "народах мокша и эрзя", то о "миллионном мордовском народе" (Известия Мордовии, 1996 г. 23 окт.).

Между тем, "финно-угорский мир" никогда не занимался вопросом признания или непризнания мокши и эрзи в качестве особых этносов, поскольку это не входит в его компетенцию. Так, на I Всемирном конгрессе финно-угорских народов, проходившем в Сыктывкаре в декабре 1992 г., несколько эрзянских активистов подавали в его президиум соответствующее заявление, но им было сказано, что данный вопрос находится в компетенции самой Мордовии. Не внесла ясности в этот вопрос и разработанная в 1997 г. Институтом регионологии при Мордовском государственном университете "Программа национального развития и межнационального сотрудничества народов Республики Мордовия". В этой программе говорится то о мордве как этносе (народе, национальности), то об эрзе и мокше как особых, разных, самостоятельных этносах, то как мордовских субэтносах (Программа..., 1997. С. 46, 94–95, 120, 140, 152–153, 155, 157, 162, 165 и др.). А в вышедшем в Москве эрзянско-русском словаре, составленном под редакцией Б.А. Серебренникова,

Р.Н. Бузаковой и М.В. Мосина, мокша и эрзя вообще названы "этнографическими группами" мордвы (Эрзянско-русский словарь. С. 387, 785).

Порой плохую услугу оказывают статистические материалы, как это произошло, например, при микропереписи населения 1994 г. Если бы переписчики, фиксируя национальную принадлежность, ограничивались отнесением мордвы только к мордве, как это делалось ранее, и не путали этноним "мордва" с субэтнонимами "мокша" и "эрзя", то наверняка абсолютное большинство мокшан и эрзян назвали бы себя мордвой. Однако многие переписчики, особенно в самой Мордовии, дезинформированные средствами массовой информации, не совсем корректно задавали респондентам вопрос об их национальной принадлежности. Минуя основной этнический уровень, т.е. вопрос о принадлежности к мордовскому народу, они сразу начинали с субэтнического уровня, что, естественно, приводило к искажению этнической ситуации. В результате в Мордовии 49% мордовского населения назвали себя мокшей, 48% – эрзей и лишь 3% – мордвой. В соседней Пензенской обл. собственно мордвы оказалось 69%, а остальные 31% – либо эрзя, либо мокша; на всей остальной территории России, где антимордовская пропаганда почти не имела места, мордвы зафиксировано 99,8%. Учитывая все привходящие обстоятельства, было бы глубоким заблуждением полагать, что эта микроперепись зафиксировала в Мордовии этническую дифференциацию мордвы на два самостоятельных народа. На самом деле она лишь зафиксировала, причем далеко не повсеместно, субэтническую идентичность части мордовского населения, которая отнюдь не отрицает общемордовское этническое самосознание.

Не способствует стабилизации этнической ситуации в Мордовии и этноконфессиональная обстановка, ознаменовавшаяся открытием в 1991 г. не только Саранской и Мордовской епархии РПЦ, но и Мокшэрзянской лютеранской церкви. Если первая ведет богослужение для мордовской паствы на церковнославянском и русском языках, то вторая – на родном (соответственно – эрзянском или мокшанском) языке. Сейчас в Мордовии функционируют три небольшие общины Мокшэрзянской лютеранской церкви (две обслуживают мокша-мордовское и одна – эрзя-мордовское население). Мокшанские общины этой церкви ассоциированы с Эстонской лютеранской консисторией, а эрзянская – с Ингерманландской консисторией в Ленинградской обл.

Попытки расколоть мордовский народ имели место на обоих съездах мордовского народа (первый состоялся в 1992 г., второй в 1995 г.). Так, часть эрзян, делегированных на Второй съезд мордовского народа, объявила себя "Конгрессом эрзянского народа" и приняла декларацию, в которой от имени всех эрзян провозгласила стремление "быть признанным самостоятельным полноценным народом", «официально называться собственным историческим именем "Эрзянский Народ"» (Эрзянь мастор, 1995 г. 23 марта). Подобные идеи нашли отражение и в ходатайствах перед Организацией непредставленных народов с просьбой принять в нее "эрзянский народ", призывах отвергнуть русское православие и реставрировать "эрзянскую религию", требованиях указывать в паспортах вместо этнонимов "мордвин", "мордовка" этнонимы "эрзя" и "мокша". Конечная цель подобных актов – официально признать наличие двух самостоятельных этносов-народов ("мордва – это миф"), а Республику Мордовия разделить соответственно на Эрзянскую и Мокшанскую республики или по меньшей мере образовать в ее составе Эрзянский и Мокшанский национальные (автономные) округа (*Мокшин, Мокшина*, 1997. С. 19).

Нет необходимости детально анализировать аргументацию антимордовских, антирусских и антироссийских лозунгов радикальных националистов. Выше много говорилось об историко-культурном единстве мордовского этноса и о том, что он всегда мирно уживался с другими народами, органично впитывая их культурные достижения и, в свою очередь, передавая им многое из своего культурного багажа.

Главное – это то, что сложные общественные процессы последних лет по большому счету не нарушили межэтнического мира и согласия в Мордовии. Об этом, в частности, свидетельствует третий съезд мордовского народа, состоявшийся в октябре 1999 г. Абсолютное большинство делегатов съезда осудили попытки раскола мордовского народа. Особенно отчетливо это прозвучало на секции этноистории, в резолюции которой прямо говорится, что подобные попытки обусловлены отнюдь не научными соображениями и заботой о собственном народе, а сугубо политическими спекуляциями.

ГЛАВА 2

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ПОСЕЛЕНИЯ

Исторические типы поселений мордвы формировались под влиянием оседлого образа жизни и носили постоянный характер. Среди них выделяются четыре типа поселений: села, погосты, зимницы и тверди. В отличие от первых трех типов, не имевших укреплений, тверди воздвигались в лесах, трудно проходимых, потаенных местах в виде крепостей-городищ, служивших защитой воинам и мирному населению.

Исследователями установлено, что мордовские зимницы – это не временные избушки охотников и бортников, как полагали некоторые авторы, а постоянные поселения типа хуторов, характерные для земледельцев лесных районов с определенным комплексом жилых и хозяйственных построек и пахотными участками вокруг этих поселений. Насчитывая первоначально незначительное число дворов, зимницы могли разрастаться в более крупные поселения, что было связано с постоянным стремлением лесного земледельца увеличивать размеры пахотной земли.

Трудно сказать, какой тип поселений имели в виду русские летописцы, говоря о погостах у мордвы (ПСРЛ. Т. XI–XII. С. 29). В Древней Руси ими называли первоначально центры сельских общин. Таковыми, видимо, следует считать и мордовские погосты того времени.

Сельское поселение (село, деревня) по-мордовски называется *веле*, что одновременно означает пчелиный рой. Исследователи не исключают возможность этимологической связи между мордовским *веле* и латинским словом *villa* – усадьба, поместье. В мордовских языках есть слово и для обозначения города – *ош*, которым древняя мордва первоначально называла свои крепости-городища типа Ошпандо, а позднее – города средневековья, нового и новейшего времени.

В период золотоордынского господства на мордовской земле возникают улусный центр Мохши, Мухши (в русской летописи он упоминается как Наручадь) и военно-административный центр Темников, которые можно считать средневековыми городскими поселениями.

Новый этап в градостроительстве на мордовской земле был связан с процессом присоединения к Русскому государству. Защита границ от набегов с юга (ногайцев, крымских татар, башкир, калмыков, киргизов и др.) была первостепенной задачей России. С этой целью с помощью народов Поволжья в XVI – XVII вв. на пограничных территориях возводился ряд засек и городов-крепостей. В их числе на территории расселения мордвы возникли Мокшан (1535 г.), Алатырь (1552 г.), Краснослободск (1627 г.), Саранск (1641 г.), Инсар (1648 г.) и др. Засеки с городами-крепостями, имевшими гарнизоны, где находились и мордовские служилые люди, тянулись по южной границе на восток вплоть до предгорьев Урала, создавая условия к восстановлению "совершенного покоя и тишины в великой области" (*Рычков Н.П.*, 1770. С. 14).

Для мордвы в XVI–XVII вв. были характерны два типа поселений – деревни и несколько меньшие по числу дворов выставки из них (починки). Постепенно выставки разрастались и сами становились деревнями, нередко порождая собственные выставки. Письменные источники (документы русского делопроизводства XVI–XVIII вв.) сохранили многочисленные упоминания о них: "деревня Кечюшева выставка из деревни Старой Кечюшевы", "деревня Шишкино выставка из деревни Старое Ермензино", "деревня Тарасова выставка из деревни Старое Тарасово", "деревня Елаева выставка из деревни Тархановы", "деревня Поляна выставка из деревни Новой Оржадеевой" и т.д. (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 3535. Л. 1–3, 5 об., 31 об.)

Из одной деревни могло выделиться несколько выставок. Отделившиеся от одной деревни выставки подчас носили прежнее название с прибавлением слов "Новая", "Малая" и др.: Старое Баево – Новое Баево, Старое Татарово – Новое Татарово, Тургаково – Новое Тургаково, Старые Чукалы – Новые Чукалы – Малые Чукалы и т.д. (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 3535. Л. 1, 3, 12–14 об., 15, 16 об., 29 об.; Д. 3562. Л. 28 об., 37 об.).

Иногда деревня с выставкой из нее продолжала составлять единый хозяйственный комплекс. В таком случае писцы фиксировали число дворов не только по каждому селению, но и общее их число в деревне и выставке из нее, общее количество людей в них и размеры обрабатываемой ими пашни, принадлежащего им перелога и дикого поля, сенных угодий (в десятинах) и количество копен сена из них.

В разное время численность дворов в мордовских деревнях по уездам была различной. Согласно писцовым и переписным книгам, в Алатырском у. средний размер мордовской деревни в 1626 г. составлял 13,8 двора, в 1696 г. – 20,9, в Арзамасском у. в 1628 г. – 20,3, в 1677 г. – 28, в Темниковском у. в 1678 г. – 23,5 двора. Средние показатели скрывали значительные вариации величины поселений. Некоторые из них были довольно многодворными (д. Серякуши Арзамасского у. насчитывала 88 дворов, д. Атюрево Темниковского у. – 83), другие – совсем малыми (по 3–4 двора насчитывали деревни Ичалы, Алово, Отяпино, Арыково, Новые Комарки Алатырского у., д. Сустатово Темниковского у.).

В процессе христианизации в наиболее крупных мордовских деревнях строились церкви, после чего они получали статус села. Нередко таким селам давались новые официальные названия, подчас церковного происхождения. Прежнее их наименование сохранялось как второе (Никольское Овтодеево тож, Никольское Атемасово тож, Ивановское Сычесево тож, Покровское Череватово тож, Рождественское Новлеи тож и т.д.).

Для мордовских поселений было характерно приречное расположение на местности. Большинство их находилось в бассейнах рек Мокша, Вада, Парца, Сура и др. В старину они отличались от русских большей разбросанностью, кажущейся беспорядочностью форм, отсутствием улиц. В таком типе поселений нашла отражение традиция селиться патронимиями, проживавшими обычно группой соседствующих дворов. Особенностями расселения родственных групп определялось и возникновение концевых форм планировки (радиальных, линейно-лучевых и вилочных). Эти формы планировки более характерны для поселений мордвы-мокши. В XVII–XVIII вв. по мере роста поселений, увеличения в них числа дворов получает распространение рядовая планировка, при которой постройки располагались в ряд. В XVIII в. число поселений с такой планировкой снижается, но увеличивается число поселений с уличной планировкой. Последняя была особенно характерна для эрзянских поселений (Мордва..., 1995. С. 159, 160). Примерно с середины XIX столетия деревни начали перестраивать согласно требованию властей по уличному (линейному) плану, который к началу XX в. стал преобладающим.

ЖИЛЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ

Мордовское жилище трудно отличить от русского, что явилось следствием длительных этнических связей этих народов. Традиционное жилище мордвы было в основном двух типов: двухраздельное и трехраздельное. Двухраздельный дом существовал у мордвы в XIX – начале XX в., трехраздельный – в XIX – первой половине XX в. Исторически двухраздельный дом предшествовал трехраздельному как более простой тип жилой постройки. Он состоял из жилой избы (мокш. *куд*, эрз. *кудо*) и сеней (мокш. *кудонголь*, эрз. *кудыкелькс*). Трехраздельный дом состоял из передней избы (мокш. *ингольце куд*, эрз. *икеле кудо*), служившей в качестве горницы, задней избы (мокш. *фталце куд*, эрз. *удало кудо*) и сеней (мокш. *кудонголь*, эрз. *кудыкелькс*). Дома-пятистенки (мокш. *кафта кудт*, эрз. *кавто кудот*) – довольно позд-

нее явление, результат русского влияния. В конце XIX – начале XX в. их строили лишь зажиточные крестьяне. Почти до середины XIX столетия жилые дома мордвы отапливались глинобитными печами, топившимися по-черному (Там же. С. 167).

Мордва, как правило, строила деревянные дома, предпочитая при этом сосну. "Кто построит сосновый дом, – говорится в одной из мордовских народных песен, – кто срубит сосновую избу, тот пусть скажет: у меня есть дом, тот пусть скажет: я с домом. Кто построит осиновый дом, кто срубит осиновую избу, тот пусть скажет: у меня нет дома, тот пусть скажет: я бездомный" (*Евсевьев*, 1961. С. 230–231). Кирпичные дома в прошлом имелись лишь в крупных торговых селах у зажиточных домохозяев, местных торговцев. Традиционными кровельными материалами являлись дрань (надранные доски длиной до 2 м и шириной 10–20 см) и тес. В конце XIX в. преобладающими стали тес, реже щепа. Для построек мордвы-мокши, а также значительной части мордвы-эрзи были характерны костровые крыши с покрытием из соломы и щепы. Соломенные крыши бытовали в безлесных южных и центральных районах современной территории Республики Мордовия. У мордвы-мокши было распространено покрытие соломой "внатруску", а у мордвы-эрзи – "под щетку". Во второй половине XIX в. самцовую и костровую конструкции в мордовском жилище сменили стропильные, с чем связана замена традиционных тесовых, соломенных крыш и покрытий из драни и щепы новыми кровельными материалами – черепицей, жестью, толем и др. (Мордва..., 1995. С. 170–171).

В прошлом для мордвы-мокши характерна южнорусская планировка (восточного и западного подтипа), при котором печь располагалась в одном из дальних от входа углов жилища, будучи обращенной устьем к входной двери или боковой стене. У мордвы-эрзи преобладали среднерусский и западнорусский типы: печь размещалась в одном из ближних от входа углов и устьем была обращена к передней или боковой стене (Там же. С. 169). Красный угол находился напротив двери по диагонали от печи.

Интерьер мордовской избы мало чем отличался от интерьера русского крестьянского жилища. Для него характерны широкие пристенные неподвижные лавки, носившие различные названия. Боковая от входной двери лавка завершалась вертикальной доской с верхом, вырезанным в виде конской головы (эрз. *коник ланго*). В избах мордвы-мокши в простенке от печи до задней стены у двери помещался дощатый настил (*кершпяль* от *кяржи* – левый, левая; *пяль* – сторона), напоминавший татарские нары. В мордовских избах под потолком находились полати, на которых спали, рядом с печью располагался шкаф для посуды (эрз., мокш. *потмар*), на стене у печи висел *пенчкирь* (от эрз. *пенч* – ложка, *керь* – лубок, кора) – плетеная из ивовых прутьев, лыка (луба) или бересты корзинка, предназначенная для хранения ложек (ложкарница).

Почти в каждом домохозяйстве имелась баня с печью-каменкой и предбанником в виде загородки из плетня. Бани использовались мордвой не только по своему непосредственному предназначению, но и в качестве помещения для родов и для посиделок молодежи.

На улице, напротив окон дома или рядом с ним строился погреб (мокш. *матф*, эрз. *мацт*) в виде полуземлянки, состоявшей из двух камер, углубленных в землю. В погребе хранили, опасаясь пожара, особенно ценное имущество – одежду и зерно, летом здесь могли спать. Зажиточный крестьянский двор помимо жилого дома, погреба, бани (мокш., эрз. *баня*) включал и надворные постройки – хлев (мокш. *карда*, *калдаз*, эрз. *кардо*, *кардаз*), амбар (мокш. *утом*, эрз. *утомо*), сарай (мокш. *латал*, эрз. *латалкс*), навес (мокш. *лата*, эрз. *лато*), крытый ток (мокш. *вельхтязь тинге*, эрз. *вельтязь тинге*) и др. Застройка усадьбы и формы связи жилой избы с надворными постройками различались. У мордвы-мокши южных районов более распространенной была свободная застройка с раздельным расположением на усадьбе жилых и хозяйственных построек. В северо-восточных рай-

Рис. 80. Сельская улица. С. Баево, Ардатовский р-н, Республика Мордовия

Рис. 81. Традиционное эрзянское жилище – деревянная изба с двускатной крышей. Фото Н.Е. Ревизова

онах преобладала застройка с открытым или частично закрытым двором (Там же. С. 172–173).

В настоящее время мордва проживает в основном в крупных и многолюдных селах, что особенно характерно для эрзи. В западных районах Мордовии, где традиционно расселена мордва-мокша, преобладают небольшие поселения с числом жителей менее 500 человек. Во многих селах построены клубы, детские ясли и сады, школы, торговые центры и т.д. В сельских поселениях проведены значительные работы по их благоустройству (проведены канализационная система, радиофикация, электрификация, газификация, телефонизация, озеленение и асфальтирование улиц). В современной мордовской избе традиционная обстановка почти полностью исчезла. Теперь мордовские избы в большинстве случаев разгорожены на несколько комнат, к ним пристраивается веранда с крыльцом на улицу. Строится много кирпичных домов. Традиционные кровельные материалы (тес, дрань, щепа, солома) в настоящее время заменены шифером и железом. Увеличились размеры окон и их число. Дома обставляются фабричной мебелью. Практически во всех домах имеются телевизоры и другая бытовая техника (холодильники, пылесосы, швейные и стиральные машины и пр.). В ряде сел и деревень возведены типовые дома улучшенной планировки. Не только городское, но и сельское население пользуется автомобильным транспортом, мотоциклами и велосипедами. В некоторых сельских поселениях Мордовии работают филиалы крупных заводов, предприятия бытового обслуживания.

В советские годы, особенно после коллективизации, у мордвы, как и у других народов бывшего СССР, резко уменьшилось число хозяйственных построек. В последнее время в связи с экономической реформой, проводимой в Российской Федерации, переходом к рыночной экономике начинается возрождение крестьянства, нацеленного на новые методы хозяйствования, в том числе формирование фермерского хозяйства. В сельской местности стали строить многоквартирные, в том числе многоэтажные дома.

ОДЕЖДА

Одежда у мордвы выступала в прошлом одним из заметных этнических определителей, отличавших ее от других народов. На основе археологических и некоторых этнографических источников можно предположить, что костюм мордовских племен в своей основе сформировался в “тюштянский период”, т.е. в то время, когда каждое из древнемордовских племен возглавлялось племенным вождем – тюштей. По материалам традиционного народного костюма, как и по диалектам мордовских языков, отчасти прослеживается племенная структура древнемордовской этнической общности. Исследователи неоднократно обращали внимание на локальное многообразие мордовской одежды, обусловленное различиями в историческом развитии отдельных групп мордвы, особенностями их расселения и этнического соседства, многоплеменностью структуры древнемордовского этноса. В то же время они отмечали и ряд общих черт, свойственных всем вариантам мордовской одежды.

В.Н. Белицер полагала, что к общим чертам в женской одежде мордвы следует отнести белый холст как основной материал одежды, туникообразный покрой рубахи, верхнюю белую распашную одежду туникообразного покроя (эрз. *руця*, мокш. *мушкас*), отделку одежды плотной вышивкой, преимущественно из шерсти красно-кирпичного и черного цветов, украшения из металла, бисера и раковин (сюлгамы, ожерелья и разнообразные подвески), плетеную из лыка обувь (так называемый мордовский тип лаптя), ременные оборы, сапоги “гармошкой”, закрепленной наглухо, а также обычай обертывать ноги портянками и онучами так, чтобы они были ровными и толстыми (*Белицер*, 1973. С. 179).

Рис. 82. Женский головной убор "панго". Конец XIX в. Мордва-эрзя. Кочкуровский р-н, Республика Мордовия

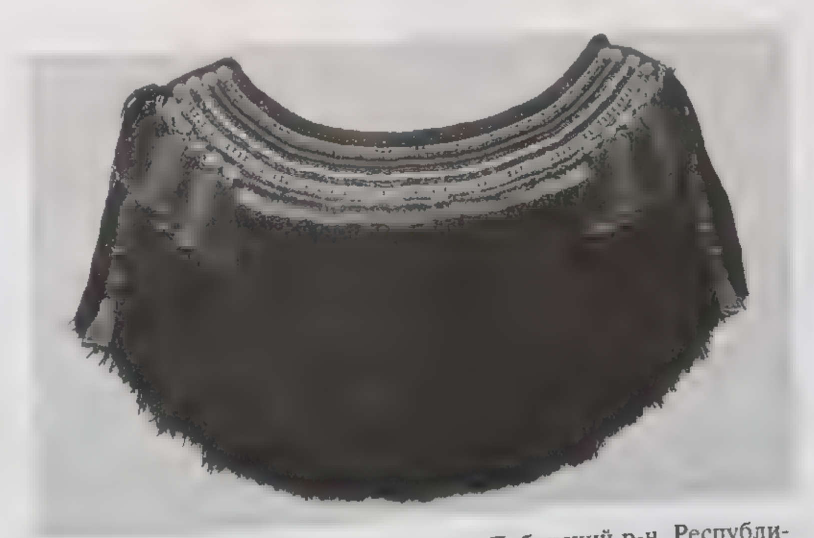


Рис. 83. Пулай. XIX в. Мордва-эрзя. Дубенский р-н, Республика Мордовия

Рис. 84. Девочка-мокшанка.
Фото Н.Е. Ревизова

В костюме мордвы-эрзи и мордвы-мокши имеются и специфические черты, присущие каждому из этих субэтносов. Для эрзи общими элементами являлись головные уборы на твердой основе – *панго*, набедренник с валиком или без него (*пулакш, пулай, пулагай, пулокаркс*), для мокши – холщовые белые штаны (*понкст*) традиционного покроя длиной до щиколоток, надеваемые под рубаху и выглядывавшие из-под нее, бисерные воротники и нагрудники *крганьберьф* и другие, сюлгамы мокшанского типа с медными треугольными основаниями, сложные своеобразные головные уборы, чаще всего двурогие, и традиционный способ обматывать голову платками или полотенцами, наколенники из черной и белой шерсти и др. Эрзянский и мокшанский подтипы мордовского костюма включают не менее полутора десятка разновидностей.

Основная часть женского костюма, как у мокши, так и у эрзи, – рубаха (панар) туникообразного покроя без воротника. Рубахи эрзянок и мокшанок различались по покрою и отделке. Эрзянки шили рубаху из двух полотнищ холста, перегнутых пополам и сшитых по продольной нитке, мокшанки – из перегнутой по поперечной нити холста, к которой по бокам пришивались более короткие полотнища. Эрзянки носили рубаху иначе, чем мокшанки: у последних она была поддернута у пояса и не спускалась ниже колен, у первых – доходила почти до пят.

Женскую рубаху носили с поясом (мокш., эрз. *каркс*), на котором закреплялись парные подвески (мокш. *каркс сёконят, сёкт, цёкт*). Сложным поясным украшением, присущим лишь мордве-эрзе, являлся пулай. Впервые девушки надевали его в день совершеннолетия, после чего он считался обязательным элементом женского костюма вплоть до глубокой старости. Праздничный пулай особенно богато украшался раковинами каури, цепочками, медными пуговицами, бляшками, снизками разноцветного бисера. Четкий и удивительно гармоничный рисунок валика – верхней его части – оттенялся прикрепленной к нижнему его краю длинной цветной (черной, красной, зеленой или синей) бахромой из шерсти с кистями по бокам. Этот своеобразный назадник, носимый на поясе, был, по-видимому, реликтом какой-то чрезвычайно архаичной женской поясной одежды, превратившейся позднее в украшение. Обязательное дополнение традиционного женского костюма – передник с грудкой или без нее. Женщины-мокшанки носили передник с рукавами (*запон, сапоне*).

Мордовская рубаха, особенно праздничная, украшалась вышивкой. Расцветка мордовской вышивки включала в себя в основном четыре цвета: черный с синим оттенком и темно-красный как основные тона, желтый и зеленый – для расцвечивания узора. Вышивание было не только обязательным, но и любимым занятием мордовских девушек, за которым они проводили много времени. Обучение вышиванию начиналось с 6–7 лет. К 10 годам девочки уже знали несколько видов швов, к 12–13 им разрешалось ходить вышивать в гости к родным и подругам. Владение сложным искусством вышивки по праву считалось одним из больших достоинств девушки. Стремясь не повторяться, мордовки постоянно совершенствовали свое мастерство как в технике исполнения, так и в отборе орнаментальных рисунков, черпая темы для них в окружавшей природе. Об этом свидетельствует сама терминология мор-

Рис. 85. Женская нагрудная фибула-сюлгам. Конец XIX в. Мордва-мокша. Старо-Шайговский р-н, Республика Мордовия

довского орнамента: "змеиная головка" (мокш., эрз. *кумбря*), "рога" (мокш., эрз. *сюрот*), "луна" (мокш., эрз. *ков*), "лягушка" (мокш., эрз. *ватракш*), "заячье ухо" (мокш., эрз. *нумолонь пиле*), "верхушка ели" (мокш., эрз. *куз пря*), "птичьи глаза" (мокш. *нармонень сельмонят*, эрз. *нармунень сельминеть*), "звездочки" (мокш. *тяштенят*, эрз. *тештинеть*), репейник (мокш. *кумбарав*, эрз. *кирмалав*), "бабочка" (мокш. *мелавня*, эрз. *нимиляв*) и др. Между девушками каждой деревни шло постоянное гласное и негласное соревнование в искусстве вышивания. На свадьбе было принято демонстрировать многочисленные вышитые невестой рубашки, платки, полотенца и другие подарки перед вручением их жениху и его родственникам, участникам свадебной церемонии.

Декоративным центром нагрудных украшений мордовок является застежка, которой закалывают ворот рубахи. По-мордовски она называется *сюлгам, сюлгамо*. Аналогичное украшение встречается и у других финно-угорских народов. Можно предположить, что от мордвы оно воспринято чувашками вместе с названием (чув. *шулкеме*). Грудь также украшалась бусами, гайтаном из серебряных монет и бисера, сложным нагрудником *крганьпирьф* (у мокши). К бисерному нагруднику прикреплялась сетка из мелких разноцветных бусин, шерстяных кисточек и монет, более крупные из которых располагались ближе к шее.

Рис. 86. Головной убор "бабань панга". Мордва-мокша. Старо-Шайговский р-н, Республика Мордовия

Широкое распространение у мордвы получили браслеты, перстни, кольца. Археологические находки свидетельствуют о самобытности древнего ювелирного производства у мордвы, являвшегося женским занятием. Для эрзянок были типичны высокие головные уборы на твердой основе с длинной спускавшейся на спину лопастью из холста, вышитой и украшенной блестками (*панго, сорока, шлыган*). Мокшанки носили двурогие головные уборы, тюрбанообразные повязки. Прически замужних мокшанок представляли собой два закрученных на висках пучка волос, которые также напоминали рога. Рога, зубы и когти использовались мордвой в качестве оберегов, наделялись магической способностью отпугивать, отгонять все недоброе, нечистое. На уши надевали серьги с подвеской – серебряной монетой, бусиной или шариками из гусиного пуха.

Непременной частью верхней распашной одежды были *руця* (у эрзи) и *мушкас* (у мокши). Ее шили из тонкого и хорошо отбеленного холста. Руця – праздничный элемент мордовского костюма, она же являлась обязательной частью ритуальной одежды. Полы как руци, так и мушкаса не соприкасались, оставляя открытым вышитый перед рубахи. Особые руци, отличавшиеся отделкой, имелись на все случаи жизни. В приданое невесты входила подвенечная руця, ее надевали на молодую впервые перед вкушением свадебной каши.

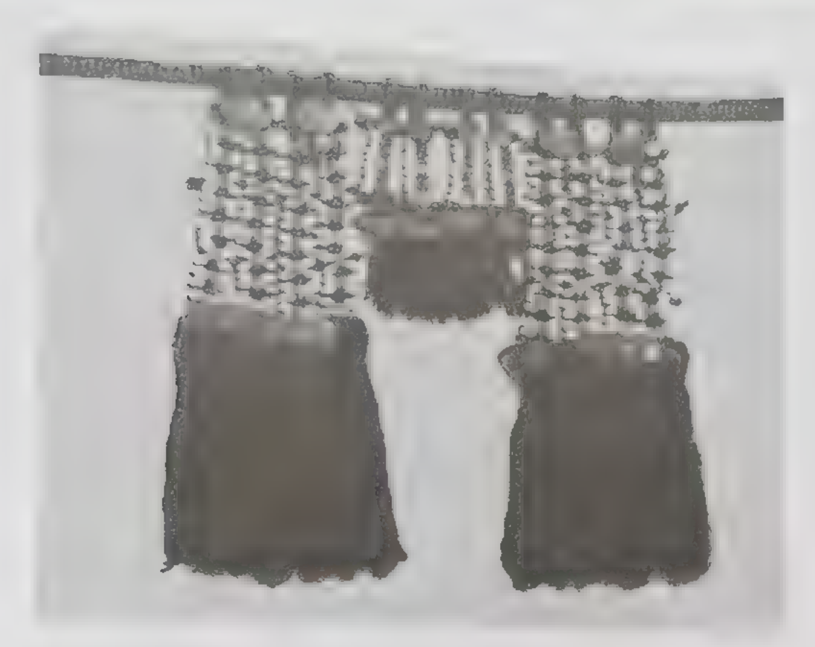


Рис. 87. Женские поясные украшения. Мордва-мокша. Инсарский р-н, Республика Мордовия

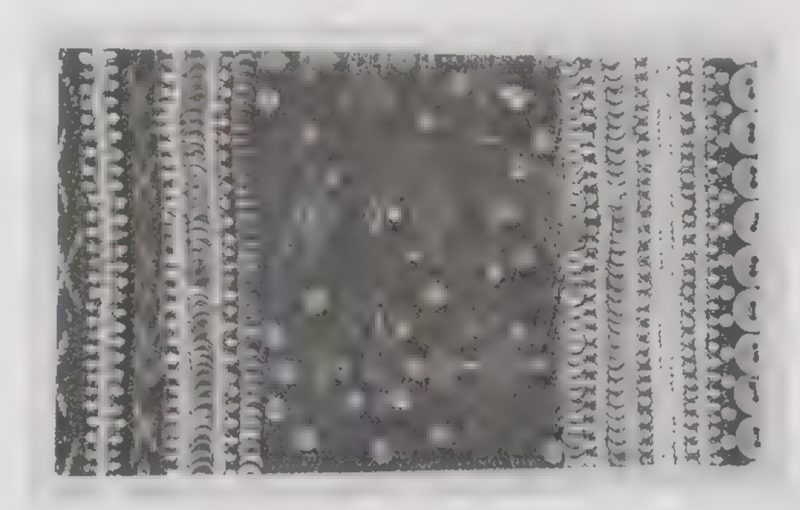


Рис. 88. Женское набедренное украшение "пулокаркс". Мордва-эрзя. Шенталинский р-н, Самарская обл.

Распространенные виды теплой одежды – кафтан из сукна (*сумань*) и овчинная шуба (мокш., эрз. *ор*). Исследователи предполагают, что последняя была древнейшим элементом одежды у мордвы (отсюда эрз. *оршамопель* – одежда, *оршамс* – одеть, одеваться). Чаще всего шубы шили из желтых овчин со сборами, как и кафтан. Более состоятельные семьи изготовляли шубы черного дубления, которые нередко крыли черным сукном. Праздничная шуба по подолу имела оторочку из овечьего меха.

Повседневной обувью служили лапти (мокш. *карьхть*, эрз. *карть*) так называемого мордовского типа косого плетения, с низкими бортами. Эрзянки обертывали ноги белыми, мокшанки – белыми и черными онучами (пракстат). По праздникам мордовки носили кожаные сапожки, которые имели наглухо закрепленные сборы и острые носы, верх их зачастую обшивался красным сафьяном, а на тыльной стороне пяток медными гвоздиками изображалась ба-

Рис. 89. Женская нагрудная фибула-сюлгам. Мордва-эрзя. Шенталинский р-н, Самарская обл.

бочка. Мокшанки носили и теперь носят полосатые наколенники с геометрическим орнаментом, вязаные из шерсти (цюлкат).

Основные компоненты мужского костюма – рубаха и штаны с узким шагом. Рубаху туникообразного покроя, без воротника, шили из белого холста. Ее носили всегда навыпуск, подпоясывая самотканым узким пояском или ремнем. Рубаха украшалась вышивкой, цветным и узорным тканьем, блестками по шейному и грудному вырезам, подолу и плечам. Летней мужской одеждой был также халат из холста туникообразного покроя, отделанный вышивкой по вороту, концам рукавов и полам. Осенью и весной мужчины, как и женщины, носили сумань, сшитый в талию, и прямоспинный чапан из домотканного сукна коричневого цвета, зимой – овчинные шубы с отрезной талией и сборами. В морозы, отправляясь в дальнюю дорогу, надевали сшитый из овчин длинный, с высоким воротником прямоспинный тулуп. Мужскими головными уборами были валяные шляпы белого и черного цветов, шапки из мерлушки и типа башкирского малахая из овчин, крытые сукном.

Костюм мордвы формировался в основном в древности, еще в I тысячелетии н.э., когда складывались и другие этнические признаки этого народа. Буду-

чи в своей основе глубоко оригинальным, самобытным элементом мордовской народной культуры, он подвергался изменениям, заимствовал и адаптировал иноэтнические элементы. В одежде мордвы можно выделить компоненты, близкие к одежде других финно-угорских народов: белую туникообразную по покрою рубаху, верхнюю одежду из холста, нагрудную застежку (*сюлгамо*), шерстяные узорчатые пояса и чулки. Мордовский орнамент по расположению на одежде, технике исполнения, расцветке, мотивам также близок к орнаменту других финноязычных народов, особенно Поволжья. В традиционном костюме мордвы нашли заметное отражение контакты с тюркскими народами (булгарами, татарами, чувашами, башкирами и др.). Мокшанки, как и женщины тюркских народов, носили холщовые штаны и безрукавки типа татарского камзола. Мокша–мордовское название шапки *такья* заимствовано у тюрок (чув. *тухья*, татар. *такыя* – полусферическая шапочка).

Существенные изменения в мордовской одежде произошли после присоединения мордвы к Русскому государству. Особенно заметны они в мужском костюме, который в XVIII в. был почти таким же, как у русских крестьян. Женская одежда оказалась более устойчивой и продолжала сохранять этническую специфику, хотя в ней появились черты сходства с русским костюмом.

Изменения в традиционной одежде мордвы оказались особенно заметны в конце XIX – начале XX в. в связи с развитием товарно-денежных отношений и проникновением в крестьянскую среду тканей и одежды промышленного производства. Изменения коснулись прежде всего материала, из которого шили одежду. Во многих семьях предпочитали шить из покупного, фабричного. Домашний холст также начали ткать из покупных ниток. Традиционные каркасные и полотенчатые уборы заменялись более удобными в употреблении покупными головными платками (Мордва..., 1995. С. 187–188). Во многих районах расселения мордвы, особенно эрзи, переходным этапом от традиционного мордовского к современным городским формам одежды был традиционный русский женский костюм.

Народный костюм мокши и эрзи сохранился до настоящего времени, но в разной степени. Мокшанки еще довольно часто надевают его, имеют как будничные, так и праздничные варианты традиционной одежды. Однако нередко женщины пожилого и среднего возраста используют рубаху как нижнее белье, а поверх нее надевают передник с рукавами, кофту с юбкой или платье. В настоящее время распространены переходные формы одежды: городской костюм с элементами национального и национальный с элементами городского. Эрзянки наряжаются в традиционную одежду лишь по праздникам и во время концертов художественной самодеятельности. Свахи надевают ее на свадьбу, а пожилые женщины берегут в качестве посмертной одежды, чтобы на том свете предстать в ней перед умершими предками.

Лучшие элементы мордовского народного костюма продолжают сохраняться и развиваться в творчестве мордовских модельеров, в работах мордовских вышивальщиц, в продукции фабрики "Мордовские узоры". На фабрике ежегодно разрабатывается до 10–12 видов новых изделий, украшенных народной вышивкой. Руководитель первой детской художественной школы Саранска, заслуженный работник культуры России и Мордовии П.Ф. Рябов создал немало орнаментальных эскизов к разным предметам (портьерам, покрывалам, скатертям и др.), в которых использованы народные традиции декоративно-прикладного искусства. Элементы народной вышивки переносятся с деревенских рубах на предметы интерьера квартир, особенно городских. Изучению традиций декоративно-прикладного искусства мордвы все больше внимания уделяется Саранским художественным училищем.

На выставках самодеятельного и народного искусства не только в Мордовии, но и за ее пределами, в ряде зарубежных стран экспонировались работы

Рис. 90. В Саранской детской художественной школе

Рис. 91. Панно "Нежность" О.Д. Шереметовой. 1980-е годы. Саранск

вышивальщиц республики. Яркий колорит, богатство орнаментальных мотивов, высокая исполнительская техника вызывали и вызывают к ним живой, неподдельный интерес.

ПИЩА

Мордовская кухня обусловлена не только окружающей флорой и фауной, но и хозяйственными занятиями народа, в первую очередь земледелием и животноводством. Подспорьем в питании служили и служат продукты собирательства, рыболовства, охоты и пчеловодства. В лесах и оврагах, на лугах собирали грибы, орехи, малину, щавель, землянику, клубнику, чернику, хмель и другие дары природы. К наиболее древним агрикультурам, которые традиционно возделывала мордва, относятся полба, овес, ячмень, гречиха, рожь, пшеница, горох, чечевица. Из овощей в разное время в мордовскую кухню входили капуста, огурцы, лук, чеснок, редька, репа, морковь, свекла, тыква, помидоры, перец, редис. Со второй половины XIX в. распространился картофель, названный мордвой "земляным яблоком" – *мода марь*.

Большое место в системе традиционного питания мордвы занимал хлеб (мокш., эрз. *кши*). Традиционный мордовский хлеб был преимущественно черный, ржаной. Его пекли из кислого теста, сажая в горячую печь на капустных листьях деревянной лопатой. В мордовской кухне много и других изделий из кислого и пресного теста: хлебцы (*копша*), пышки, лепешки, пироги (мокш. *пярякят*, эрз. *пряка*) с разнообразной начинкой, чаще из каши, а также из картофеля, капусты, моркови, ягод, реже – из мяса и рыбы. Любимое блюдо мордвы – блины из ржаной, пшеничной, гороховой, пшенной муки, которые выпекаются очень толстыми. Их едят с молоком, сметаной, маслом. Повсеместно, особенно в праздники, делают пельмени с начинкой из каши, картофеля, капусты. Из теста делали также лапшу (мокш., эрз. *салма*) – кусочки пресного теста, отваренные в кипящей воде, *навсемат* (у мокши) – кусочки круто замешанного кислого теста, которые обмакивали в конопляное масло и варили в горшке в печи.

Одно из наиболее старинных мордовских блюд – *ям*. Это нечто среднее между супом и кашей (жидкая каша). Готовили это блюдо из проса, чечевицы, гороха и заправляли конопляным маслом. Из картофеля, капусты, щавеля варили щи (мокш. *капста лям*; мокш., эрз. *капста ям*), из пшена с добавлением небольшого количества картофеля – супы (мокш. *шонгарям*, эрз. *вецаям*). В летнее время делают окрошку с домашним квасом.

Из овса, гороха, ржи готовили кисели. Позднее, с распространением картофеля, стали варить кисель на молоке или воде с добавлением крахмала. Важное место в питании мордвы занимают молоко (мокш. *лофца*, эрз. *ловцо*) и молочные продукты, особенно творог. Из снятого кипяченого или топленого молока, охлажденного до температуры парного, готовят кислое молоко, добавляя для закваски старую простоквашу. Выдержав в теплом месте до загустения, его выносят в погреб. Разбавленное водой, оно хорошо утоляет жажду.

Яйца у мордвы считались символом плодородия. Их варили вкрутую, использовали как приправу, делали из них яичницу. Продукты животноводства использовались в основном для приготовления обрядовых и праздничных блюд. Мясо (мокш., эрз. *сывель*) чаще употреблялось в вареном виде, в супах, а также в качестве начинки. Говядину, баранину и свинину заготавливали и впрок. Один из древних способов заготовки мяса – сушка. Вначале его отваривали, а затем сушили в печи или на солнце. Кроме того, мясо и свиное сало солили в бочках. Ветчину коптили в дыму костра или в бане над печкой. Солили, вялили и коптили и рыбу (мокш., эрз. *кал*).

Делали и другие заготовки на зиму. В бочках квасили капусту, разрубая ее или закладывая кочанами, мочили яблоки. Солили огурцы, помидоры, а также грибы – грузди, рыжики, сыроежки и др. Белые, подосиновики, подберезовики сушили для супов. Ягоды – малину, землянику, черемуху, рябину, калину и другие – сушили, реже варили из них варенье.

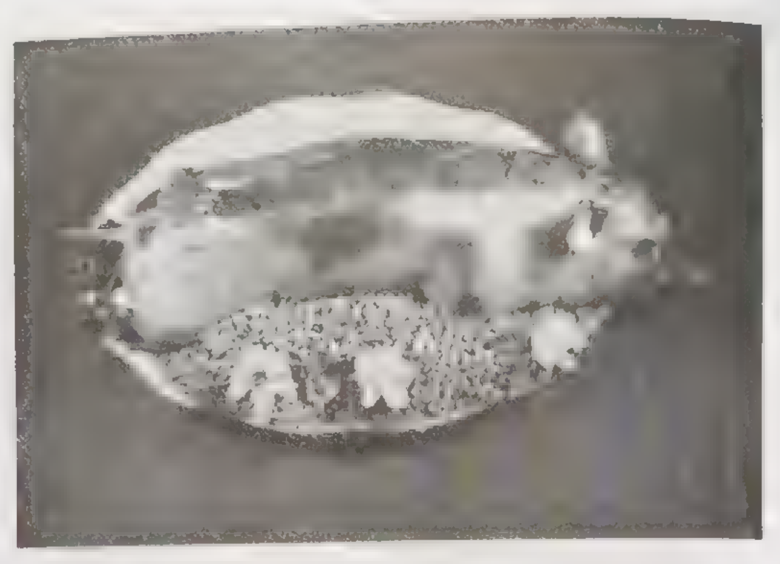


Рис. 92. Поросенок с гречневой кашей – мордовское обрядовое блюдо. Фото Н.Е. Ревизова

Рис. 93. "Хлеб здоровья". Фото Н.Е. Ревизова

Рис. 94. Парь. XIX в.

Наиболее старинными, но сохранившими до сих пор свою значимость напитками были квас, кислое молоко, березовый сок. В качестве хмельных напитков делали *пуре* из меда и *поза* из ржаной муки или сахарной свеклы. Чай в мордовской деревне получил распространение сравнительно недавно. Заваривали также листья смородины, липовый цвет, душицу и другие травы.

У мордвы имелось немало традиционных блюд, которые готовили к определенным праздникам и обрядам. У мордвы-мокши обязательным на свадьбе или праздновании рождения ребенка было жареное мясо с луком (*щеням*). У мордвы-эрзи подобное блюдо назвалось *селянка*, ее готовили на свадьбу и праздники (Мордва..., 1995. С. 197). На крестины варили молочную пшенную кашу, считавшуюся, как и яйца, символом плодородия. Каждый участник крестин, отведав ее, поздравлял родителей с прибавлением в семье и выражал пожелание новорожденному прожить столько лет, сколько крупинок каши в горшке.

Обрядовые блюда готовились к свадьбе. Самый большой, главный пирог *лукш* выпекала мать жениха. Его отправляли для угощения родных невесты вместе со свадебным поездом, ехавшим за невестой. Пирог пекли из кислого ржаного теста или пшеничной муки с начинкой в 7–13 слоев (нижний слой из пшенной каши, затем творога, особые слои составляли вареная курица, куриные яйца в скорлупе или яичница и т.д.). Верхушку пирога обязательно украшали выпеченными из пресного теста фигурками птиц, звездочками, веточкой яблони, цветными нитками, лентами и

бисером. Вместо свадебного печенья выпекались пироги "груди молодушки" с начинкой из творога. Их пекли для специального моления в доме жениха, во время которого просили верховного бога Нишке (Шкая) о том, чтобы молодушка имела в грудях много молока и родила семерых сыновей и столько же дочерей.

"Хлеб здоровья" (*шумбра кши*) брали с собой сваты и клали на стол в доме невесты, начиная обряд сватовства. "Хлеб здоровья" помещали на дно большой долбленной из липы кадушки с крышкой (*парь*), куда складывалось имущество (приданое) невесты накануне ее переезда в дом жениха.

Хотя основу питания мордвы в настоящее время составляют блюда городской кухни, традиционная пища не утратила своего значения, особенно в сельской местности. По данным опроса 1985–1986 гг., более чем в половине сельских семей традиционные блюда бывают повседневно или систематически и лишь в 2,5% семей их не бывает совсем. Сейчас готовят суп (мокш. *лям*, эрз. *ям*), пшенный суп (мокш. *шонгарям*), окрошку (мокш. *окрошка*, эрз. *салведь*), блюда из картофеля, мяса и др. В воскресенье или во время семейных праздников пекут блины. В большинстве сельских семей в праздники или в дни семейных торжеств (рождение ребенка, свадьба и др.) пекут блины, пироги, готовят жареное мясо, варят пшенную кашу, а также напитки – брагу, пуре и др. (*Балашов*, 1992. С. 126, 128, 129).

В настоящее время наблюдается тенденция к возрождению лучших блюд национальной кухни. В Саранске и некоторых других городах республики на автомагистралях открыты рестораны, кафе, столовые, закусочные, где посетитель может попробовать мордовские блюда ("медвежью лапу", "селянку" и др.) и напитки.

УТВАРЬ

Утварь для хранения пищевых продуктов, их переработки и употребления мордва исстари изготовляла из глины и дерева. В качестве наиболее древних приспособлений для помола зерна служили каменные зернотерки. Позднее стали пользоваться водяными и ветряными мельницами. Небольшие порции зерна мололи в домашних условиях с помощью размещавшихся в чулане ручных мельниц с каменными или деревянными жерновами с металлическими зубьями.

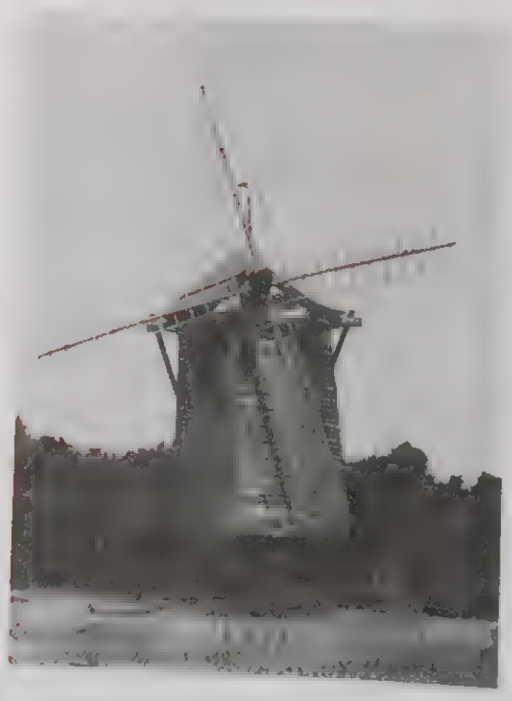


Рис. 95. Ветряная мельница. Фото Н.Е. Ревизова

Для того чтобы получить крупу, зерно толкли в ступах, отчасти бытующих и поныне. Мордовские ступы (мокш. *шовар*, эрз. *човар*) обычно делали из толстого обрубка дуба. Пест (мокш. *петьколь*, эрз. *петькель*) представлял собой толстый дубовый стержень с утончением посредине. В ступах толкли пшено для приготовления каши малым детям или для получения муки, из которой в печи пекли блины, пользуясь несколькими сковородками (мокш. *пачкалга*, эрз. *пачалго*).

Зерно и муку хранили в амбарах, чуланах и сенях, ссыпая в сусеки, лари и пари. В небольших количествах муку и крупу держали в кузовках с крышками, изготовленных в лесных районах из липовой ко-

Рис. 96. Традиционная глиняная посуда. Фото Н.Е. Ревизова

ры, сшитой лыком. Реже для хранения муки использовали долбленые пудовки, которые одновременно служили и мерой (*Динес*, 1963. С. 105).

Из глины делали горшки – поначалу налепом, а затем с помощью гончарного круга. Старинный способ изготовления горшков налепом женщинами сохранялся до недавнего времени. Они же обжигали их в огне костра. Такой архаичный способ лепки корчаг для хранения браги зафиксирован в эрзя-мордовском с. Большие Ремезенки Чамзинского р-на Республики Мордовия. Молоко хранили в глиняных горшках (мокш. *сяканя*, эрз. *чакш*). Напитки подавались на стол в деревянных братинах и глиняных горшках, а пили их из деревянных и глиняных стаканов, кружек и ковшей. Ковши (мокш., эрз. *кече*), выточенные из яблони, как и братины, являлись обрядовой утварью. Непременным элементом сервировки стола была деревянная солонка (мокш. *салдорокс*, эрз. *салдыръкс*). Сваренные жидкие блюда, как и каши, подавали на стол в деревянной или глиняной чашке (мокш. *шаваня*, эрз. *вакан*), накладывали большой деревянной ложкой (мокш. *оцюпенч*, эрз. *инепенч*). Ели также деревянными ложками (мокш. *пенч*, *куцю*, эрз. *пенч*),

Рис. 97. Ковш. XVIII в.

Рис. 98. Ложкарница. XIX в.

Рис. 99. Туесок. Конец XIX в.

которые хранились в ложкарницах (мокш. *пенчкорь*, эрз. *пенчкирь*, *пенчпарго*).

Сливочное масло сбивали ручной маслобойкой, представлявшей собой высокую цилиндрическую узкую кадушку из липы (мокш. *пихтембарь*, эрз. *пивтембарь*), внутри которой помещался стержень, имевший на конце кружок с отверстиями, облегчавшими пахтание. Растительное масло (конопляное, а позднее и подсолнуховое) получали из подогретой истонченной массы семян, которые перекладывались в деревянный короб под пресс. В коробе имелось отверстие, через которое масло под давлением вытекало.

Искусно сделанные из липовой, вязовой, березовой коры лукошки (мокш. *кептерь*, эрз. *кептере*) и кузовки (мокш. *парга*, эрз. *парго*) различных размеров служили для сбора грибов, ягод, орехов, овощей и фруктов. В деревянных корытах (мокш. *очка*, эрз. *очко*) металлическими тяпками рубили капусту. Для засола капусты, мяса, грибов, мочения яблок использовали кадушки. В деревянных липовых кадушках месили муку, изготовляя тесто (мокш. *шапакс*, эрз. *чапакс*).

В настоящее время традиционная деревянная утварь, в том числе и кухонная, все больше заменяется предметами фабричного производства. Сувенирами являются изделия местной промышленности (кухонные наборы, ложки, ковши, шкатулки), в оформлении которых используются некоторые элементы мордовского декоративно-прикладного искусства.

Рис. 100. Ковш. 70-е годы XIX в.

ПУТИ И СРЕДСТВА СООБЩЕНИЯ

Основной тягловой силой у мордвы издавна была лошадь; она использовалась для перевозки людей, грузов и верховой езды. Первоначально тяжести перевозились вьючным способом, а затем и посредством волокуши – привязанных толстыми концами к хомуту двух тонких очищенных стволов деревьев, на оставленных ветвях которых помещался груз.

Для всех народов финно-угорской (уральской) языковой семьи характерны санки и сани типа ненецких нарт, о чем свидетельствуют и их названия (мокш. *нурда*, эрз. *нурдо*). Они имели разное предназначение. На больших санях-дровнях из деревьев-полозьев с копыльями, гнутых специально или раньше загнутых природой, перевозили зимой лес. Если перевозимые бревна не умещались на санях-дровнях, в качестве прицепа использовали подсанки, не имевшие гнутых полозьев. Для перевозок грузов на большие расстояния применялись сани-розвальни, аналогичные русским, а в качестве выездных – идентичные русским санки-кошевки.

К общему финно-угорскому (уральскому) наследию восходят и лыжи (эрз., мокш. *сокст*) – зимнее средство передвижения. На лыжах мордва охотилась, совершала обходы бортных угодий, воевала. Согласно летописи, в 1444 г. русскими и мордовскими воинами под Рязанью было разбито войско татарского царевича Мустафы, причем мордва вступила в бой "на ртах" (лыжах). Зимняя гужевая транспортировка грузов на далекие расстояния на санях-дровнях являлась традиционным промыслом мордвы вплоть до прокладки железнодорожных линий. Летними видами транспорта были телеги, тарантасы.

С давних времен для передвижения по воде мордва использовала плоты и лодки-однодеревки (эрз., мокш. *венч*). Постепенно размеры лодок увеличивались, они стали дощатыми, на каркасной основе. На реках Мокше, Суре, Цне грузовыми судами являлись крытые и открытые плоскодонные баржи – *мокшаны, сурянки*. Вверх по течению груженые барки при помощи бечевы тянули бурлаки; впрягались также лошади.

Издревле путями сообщения, торговых связей служили реки Волго-Окского бассейна – региона, где локализовалась этническая территория мордвы. Мордовские суда под парусами плавали не только по рекам Мокше, Суре, Цне, но и по Оке и Волге. Как свидетельствовал венгерский путешественник, монах-доминиканец Юлиан (XIII в.), он "проехал по реке в пятнадцать дней царство Мордвинов" (*Аннинский*, 1940. С. 85–86).

Наряду с водными путями не менее существенное значение в жизнеобеспечении мордовского народа имели сухопутные дороги. Через мордовскую землю (по верховьям Суры, среднему течению Цны и далее по Днепру) пролегал торговый путь из Волжской Булгарии в Киев. Пользовалась мордва и Муромской дорогой в Киевскую Русь, особенно когда "бортничала", т.е. собирала мед лесных пчел для великого князя Владимира, сдавая его в виде дани. Имелся и северный путь через Мордовскую землю, связывавший северо-восточные русские земли, в частности Муромское и Владимиро-Суздальское княжества, с Волжской Булгарией. Возможно, именно по этому маршрут проходил торговый путь от Балтийского моря на восток – один из "янтарных" путей от юго-восточных балтийских берегов.

Мордва издавна была втянута в многообразные связи со странами и народами, проживавшими на южных рубежах ее этнической территории. В X в. часть мордвы (*ариса*) находилась, судя по свидетельству хазарского царя Иосифа, в даннических отношениях с Хазарским каганатом, и хазарские сборщики дани знали дорогу к мордве. Византийский император Константин Багрянородный (X в.) в сочинении "Об управлении государством" отмечал, что Печенегия отстояла "от Мордии на десять дней пути".

С присоединением Мордовской земли к Русскому государству по ней (по левой стороне верховьев Суры водоразделом Суры и Мокши на Темников, Кадом, Каси-

мов и далее на Коломну и Москву) пролегла Ногайская, или Посольская, дорога, связывавшая с Москвой Прикаспии. Именно по ней проезжали посольства в Москву и обратно в Астрахань, Заволжье, Ногайскую Орду. В среднем течении р. Иссы эта дорога пересекалась с Крымской, связывавшей Крымское ханство с Казанским. Саранск стоял на пути из Персии в Москву. В царствование Анны Иоанновны и Елизаветы Петровны в Саранске по расписанию останавливались персидское и бухарское посольства, направлявшиеся в Москву (*Петерсон*, 1993. С. 180). Через Саранск к высочайшему двору доставлялись из Персии и с Кавказа фрукты и вина, с Урала и Каспийского моря – рыбные запасы, с Суры – знаменитая сурская стерлядь, которую отправляли в столицу в бочках "живьем".

Великие гужевые тракты, пересекавшиеся в Саранске, способствовали развитию Саранской ярмарки, а изделия мордовского крестьянства придавали ей своеобразный колорит. Саранская ярмарка не была столь знаменитой, как Макарьевская (Нижегородская) или Курская, но она значилась в списках крупных торгов Средней Волги, являясь существенным промежуточным звеном в российской торговле на пути от Макария к Курску.

В 1751 г. сенатским указом велено учредить почтовые станы от Москвы до Саратова по большому почтовому государственному тракту, проходившему через Саранск и Пензу. В 1783 г. открыли почтовый тракт через Саранск и Пензу из Нижнего Новгорода.

В конце XIX – начале XX в. по территории расселения мордвы с запада на восток были проложены железные дороги Москва–Казань и Москва -Самара, с юга на север и северо-восток – Нижний Новгород–Пенза–Тимирязево (ныне Красный Узел–Казань). Мордовское население стало активнее выезжать в города, заниматься предпринимательством.

В настоящее время Мордовия находится на перекрестке важных транспортных, не только железнодорожных автострад, но и авиалиний, имеет прочные связи с крупнейшими экономическими центрами Российской Федерации, в особенности с Москвой. Расстояние от Саранска до Москвы по железной дороге составляет 642 км.

В агропромышленном комплексе традиционный гужевой транспорт и живую тягловую силу заметно отодвинули на задний план сельскохозяйственные машины (тракторы и комбайны, грузовые автомобили и другая техника), а в пассажирских перевозках – автобусы, легковые автомобили. Гаражи стали составным элементом хозяйственных построек мордвы.

ГЛАВА 3

СЕМЕЙНЫЙ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ УКЛАД

БРАК И СЕМЬЯ

Формы брачных отношений. Мордовская семья на разных исторических этапах обладала специфическими чертами, отражавшими развитие ее структуры и системы брачно-семейных отношений. Терминология родства, фольклорные материалы, письменные источники сохранили свидетельства о ранних формах брака у мордвы и их последующей трансформации.

Раннеклассовое общество характеризовалось изменениями в брачных отношениях: женщина стала рассматриваться как товар, покупка, рабочая сила. Это явление нашло отражение в мордовских терминах, обозначавших сноху и женитьбу. Названия "сноха" (эрз. *урьва*, мокш. *рьвяня*) и "женитьба" (эрз. *урьвакстома*, мокш. *рьвяяма*) произошли от слов *уре* – рабыня, служанка и *ава* – женщина. Покупной брак создавал почву для развития полигамии. Состоятельный человек (морд. *сюпав*, *эрьмев* – богатый) мог приобрести несколько жен. Такими многоженцами выступали обычно главы больших семей, накопившие богатства. Воспоминания об этом времени, обычае многоженства сохранились в мордовских песнях:

Богатый, богатый, богатый эрзянин!
У него семь взятых жен,
Семеро детей-мальчиков...

(*Евсевьев*, 1966. С. 329)

Голландский путешественник Н. Витсен, побывавший в составе посольства в 1664–1667 гг. в России, был одним из первых исследователей, обративших внимание на полигинические браки у мордвы. Он указывал на возможность выкупа жены у родителей и отмечал наличие в крестьянских мордовских семьях 6–7 и более жен (*Witsen*, S. 412–413). Эти сведения нашли подтверждение в трудах ученых, проводивших непосредственные полевые наблюдения среди мордвы. Один из руководителей Академической экспедиции в Урало-Поволжье И.И. Лепехин писал: "Когда они были еще язычниками, то хотя дозволялося им брать столько жен, сколько кто содержать в состоянии, однако, смотря по крестьянским достаткам, никто более трех жен не имел" (*Лепехин*, 1771. С. 173).

Полигамия (многобрачие, многоженство) на более поздних этапах истории мордвы, предшествовавших христианизации, трансформировалась в брак бигинический (или бигамию, двоеженство). Крестьяне обычно имели по две жены. Случаи двоеженства были зафиксированы ландратскими переписными книгами первой четверти XVII в. ("Книга переписная Алатырского уезда ясашных иноверцев мордвы", составленная в 1722 г., содержит прямые указания на наличие двоеженства у мордвы: "Стан Верхосурский, деревня Кученяева на речке Малой Сарге, а в ней Артюшка Савельев, 70 лет, у него жены Ашава Афонкина 50, Агафья Яковлева 40 лет", "деревня Сыресева, а в ней Седой Кулаков 40 лет, у него жены Валдава Милюткина 50 лет, Чечама Демкина 46 лет" и т.д. (РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 1. Л. 34, 105 об., 118 об., 122, 137 об., 166 об.).

Бигамные браки расширяли возможность деторождения. Однако подобных браков к XVIII в. было уже сравнительно немного. В 1722 г. по всему Алатырскому у. на 2693 жилых двора, в которых проживали 8762 человека мужского пола и 8624 – женского, зафиксировано 33 бигамных брака (РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 2. Л. 70–500, 500 об., 501).

Аналогичные обычаи отмечены и у ряда других народов Урало-Поволжья: удмуртов, марийцев, чувашей, татар. У последних он контаминировал с мусульман-

ской традицией многоженства. В связи с крещением мордовского народа, завершившимся к середине XVIII в., бигамный брак оказался вытеснен единобрачием.

Другой обычай мордвы, когда малолетних сыновей женили на взрослых девушках, влиял на детопроизводство в обратном направлении, т.е. уменьшал его возможности. По этому обычаю подростков 8–12 лет женили на девушках лет 20 и старше. Даже когда в XVIII в. наименьший возраст жениха был установлен законом в 15 лет, духовенство продолжало венчать малолетних. Так, в 1761 г. дьячок с. Синдрова Краснослободского у. донес на местного священника, что он "венчал новокрещенских детей несовершенновозрастных... а именно: Исаия Борисова – девяти, Карпа Романова да по-мордовски Тремаса Алексеева – одиннадцатилетних" (*Евсеев*, 1966. С. 322). У такой неравной по возрасту брачной пары дети начинали рождаться лишь по достижении мужем половой зрелости (16–17 лет). Исследователи считают, что цель подобной женитьбы – чисто экономическая: богатый отец желал поскорее женить своего сына, чтобы взять в дом работницу. Родители девушек в тех же целях старались как можно дольше держать дочерей при себе. Наряду с этим не исключается сопряженность этого обычая и со снохачеством.

Некоторые сведения указывают на бытование у мордвы обычая сорората. Упоминавшийся выше И.И. Лепехин писал: "Двух родных сестер брать у них за грех не почиталося с тем только различием, если первая сестра умрет" (*Лепехин*, 1771. С. 173). В обычаях полигинии, бигамии, сорората отразились, видимо, первобытные традиции группового брака. Отголоски такого брака звучат и в некоторых свадебных песнях.

Структура и численность семьи. Анализ материалов XVII в. показывает, что в это время у мордвы бытовали две формы семьи: неразделенная и малая. Первая состояла из совместно живущих с главой семьи групп родственников по прямым либо боковым линиям с несколькими брачными парами (Арзамасские поместные акты, 1915. С. 179). Неразделенные семьи порой достигали нескольких десятков человек. Воспоминания о них сохранились и в мордовском фольклоре:

Хорош старик Букментей,
Славен мужик Букментей,
У него семь сыновей,
У него четырнадцать снох,
Двадцать четыре внучонка...

(*Евсевьев*, 1966. С. 328–329)

В конце XVII в. число лиц мужского пола в Алатырском у. во дворах с неразделенной семьей колебалось от 2 до 14 в одном дворе, с малой – от 1 до 9 человек, в Арзамасском у. соответственно от 2 до 9 и от 1 до 8 человек. Дворы с неразделенными семьями численностью до 10 человек обоего пола составляли в Алатырском у. 73,7%, в Арзамасском у. 93,6% (*Биленко*, 1979. С. 98–99).

В связи с тем, что до 1719 г. основной единицей податного обложения являлся жилой двор, мордва старалась сократить число дворов за счет уменьшения семейных разделов, вопреки проводимой дворцовым ведомством политике увеличения числа тягловых дворов путем передела ("розсаживания") членов семьи. В ходе ландратской переписи 1716–1717 гг. обнаружилось стремление уклониться от обложения посредством увеличения скученности населения двора.

Внутрисемейные отношения. В неразделенной (сложной, большой или многотягольной) семье был один глава (*куд-атя*, или *куд-азор-атя*, *кудазор*), представлявший семью перед властями, общиной и церковью. Он отвечал за свой дом и двор перед начальством, вносил за всю семью подати, вел дела. Если кто-либо из членов семьи нарушал нормы обычного права, глава семьи мог "проучить" его. Один из традиционных моментов, символизировавший признание в семье того или иного старшего мужчины его главой ("большаком"), – мытье в бане, когда все мужчины большой семьи парили кандидата в кудазора веником. Тот,

кто демонстративно отказывался это делать, тем самым заявлял о своем выходе, выделе из данной семьи.

Внутрисемейными делами ведала "большуха" (*куд-азор-ава*), жена кудазора – большака. В ее подчинении находились снохи и другие женщины семьи, которые выполняли ее повседневные поручения и порой не могли ступить шагу без разрешения куд-азор-авы.

Невесткам в мордовской семье следовало соблюдать некоторые запреты: они не имели права называть старших родственников по именам, показываться перед ними без головного убора, с обнаженными ногами. Особенно сложным было положение младшей невестки, которая находилась в подчинении не только у мужа, свекра и свекрови, но и у старших невесток. Молодая некоторое время после замужества не садилась со всеми за стол, а ела стоя, чтобы в случае необходимости услужить кому-нибудь из старших.

В повседневно-бытовом общении у мордвы отчасти сохранились еще определенные запреты. До нашего времени дошли обычаи, по которым муж и жена не называют друг друга по имени, используя при обращении междометие *эй* и местоимение *тон* (ты). Невестку в семье мужа не называют личным девичьим именем, а присваивают ей в зависимости от старшинства женившихся сыновей определенный термин свойства, заменяющий в обращении личное имя: *мазай* (от *мазы* – "красивая") – жена старшего брата по отношению к младшим его братьям и сестрам; *тязаи* (значение забыто) – жена второго брата, *вяжай* (от *вяжа* – "малая") – жена третьего брата, *павай* (от *павазу* – "счастливая") – жена четвертого, *тятай* (значение забыто) – жена пятого и т.д. Указанных терминов свойства (их мордва называла еще "жизненными" именами – *эрямо-лемть*), использовавшихся мордвой для именования снох в семье, первоначально, вероятно, имелось больше. Довольно значительный их набор был обусловлен наличием больших, неразделенных семей, насчитывавших нередко несколько десятков человек. Позднее, с распадом таких семей на малые, круг терминов свойства сузился, часть их трансформировалась в обычные женские имена.

Мордва с осуждением относилась к разводу. Ни у языческой, ни у крещеной мордвы развода как формального акта, сопряженного с народным обрядом, не было. Случаи ухода жены составляли большую редкость. Родители в любой момент могли вновь привести ее к мужу. Поэтому женщина-мордовка, как бы ей тяжело ни жилось в семье мужа, оставалась в ней до последней возможности.

Детям в традиционной мордовской семье следовало повиноваться родителям. Родительскую волю мордва ставила и ставит чрезвычайно высоко, что отразилось в пословице "И царь хотел, да отец не велел". Непочтительного сына отец мог лишить наследства и даже выгнать из дома. Однако это не значит, что в традиционной мордовской семье все держалось на страхе, силе. В этнопедагогике мордвы большое значение в семейной жизни придавалось воспитанию взаимного уважения между родителями и детьми. Мордва очень редко злоупотребляла родительской властью, предоставляя детям в их личных делах большую свободу. В браки мордовская молодежь вступала в большинстве случаев по обоюдному согласию. Вместе с тем непременным условием бракосочетания было благословение родителей.

Мордовская семья в XX в. Развитие неземледельческих промыслов, отходничество способствовали ломке патриархальных устоев семьи, обособлению малых семей в рамках больших, а затем и к их разделу. Уже к концу XIX – началу XX в. преобладающими у мордвы стали малые двухпоколенные семьи, состоящие из брачной пары и детей. В 1911 г. они составляли около 70% от общего числа семей мордвы. Однако в это время существовали еще и большие, неразделенные семьи с однолинейным и многолинейным типом родственных связей: неразделенные отцовские семьи, состоящие из супружеской пары или одного из супругов с детьми, один из которых женат; неразделенные отцовские семьи, в которых жили родители или один

из них; несколько женатых сыновей, внуки, а также неразделенные братские семьи (Мордва..., 1995. С. 209–210, 220).

В советское время в мордовской семье произошли существенные изменения в размерах, структуре, детности, внутрисемейном укладе жизни. В 1930-е годы в связи с развернувшейся коллективизацией перестали существовать большие семьи. Изменился брачный возраст молодоженов. В начале XX в. мужчины вступали в брак у мордвы-эрзи в возрасте 18–19, девушки – в 16–17 лет. Жених должен быть старше невесты года на два. У мордвы-мокши невесте примерно на столько же лет следовало быть старше жениха. В настоящее время наиболее предпочтительный для вступления в брак возраст у мужчин 20–26 лет, у женщин – 18–24 года. В современной семье мордвы как в городе, так и на селе муж чаще бывает старше жены (*Балашов*, 1992. С. 152). В сельской местности у мордвы самыми распространенными стали семьи из двух поколений, состоящие из родителей с неженатыми (незамужними) детьми.

По данным массового статистико-этнографического исследования 1970-х годов, треть всех сельских семей и половина семей горожан состояли из брачной пары с неженатыми (незамужними) детьми. Они вместе с неполными семьями типа мать/отец и их неженатые (незамужние) дети составляли более 45% сельских семей и около 60% городских. Как в городе, так и на селе очень небольшой являлась доля полных трехпоколенных семей (4,2% в городе и 3,1% в селе). Несколько большей, особенно в селе, была доля неполных трехпоколенных семей с одним из родителей мужа или жены (в селе 13%, в городе – 8,8%) (*Федянович*, 1990. С. 227). По данным обследования 1985–1986 гг., нуклеарные двухпоколенные семьи в мордовском селе составляли 42%. Среди сложных семей 9,5% были семьи, состоящие из брачной пары с неженатыми (незамужними) детьми и одним из родителей мужа (жены) (*Балашов*, 1992. С. 157). С изменением состава семьи, уменьшением рождаемости связано сокращение ее размеров. Так, средний размер семьи мордвы РСФСР с 1970 по 1979 г. снизился с 4,3 до 3,5 человек (в городах с 3,5 до 3,1, в селе с 4,4 до 3,7) (*Федянович*, 1991. С. 35). Судя по материалам экспедиции 1979 г., более трети сельских семей мордвы Мордовии состояло из 3–4 человек, около четверти всех семей – из 5–6 человек. Все реже встречаются многодетные семьи. По данным посемейного опроса, в эрзя-мордовском с. Алово Атяшевского р-на Мордовии в 1992 г. из 376 мордовских семей, имевших детей, в одной семье их было 10, в трех – по 9, еще в трех – по 8, в 13 – по 7, в 14 – по 6, в 31 – по 5, в 37 – по 4, в 69 – по 3, в 145 – по 2, в 60 – по 1. Три семьи бездетные.

Современная мордовская семья отличается от семьи прошлых лет не только составом и числом ее членов, но и характером главенства в ней, взаимоотношениями между ее членами. Хотя в сельской местности до настоящего времени сохраняется традиция главенства в семье старшего ее члена, чаще мужчины, нередки случаи, когда главой являются представители младшего поколения – сын или даже невестка. Да и авторитет главы современной семьи не такой непререкаемый и неоспоримый, как прежде. В большинстве семей очень многие вопросы, в частности касающиеся бюджета, распределения денежных ресурсов, решаются совместно всеми взрослыми членами семьи. Кроме того, не всегда формальное главенство совпадает с фактическим лидерством в семье. Чаще всего это несовпадение бывает в тех случаях, когда глава семьи – престарелый и нетрудоспособный. В настоящее время в определении главенства большое значение имеют общественный вес, экономический вклад членов семьи в семейный бюджет, престижность их профессий. Главенство и авторитет старшего мужчины чаще сохраняется в семьях старших поколений; молодые семьи более эгалитарны. У мордвы-горожан традиция приоритета мужчины в семье более характерна для недавних мигрантов из села, а также жителей малых городов (Там же. С. 229–230).

С демократизацией атмосферы семьи меняются и взаимоотношения ее старших и младших членов: при решении таких жизненно важных вопросов, как выбор про-

фессии, места работы, создание семьи, молодые, как правило, принимают самостоятельные решения. Иным, по сравнению с прошлым, стало положение в семье женщин, особенно невесток: теперь они – равноправные члены семьи. Вместе с тем в сельской местности так или иначе сохраняется традиционный этикет, например в некоторых мокшанских семьях считается неприличным называть по имени старших родственников.

В настоящее время мордовская семья, как и прежде, выполняет функции воспроизводства этноса, хранительницы этнических традиций, хотя роль традиционных установлений в современном семейном укладе у мордвы уменьшилась. Претерпела изменения ориентация на число детей в семье, более демократичным стал характер взаимоотношений между ее членами, родителями и детьми, ушли в прошлое некоторые семейные устои, не соответствующие современному равноправию женщин.

Мордовские семьи по признаку близкого родства объединяются в коллективы, в том числе и производственные, оказывают друг другу моральную и материальную помощь. Выделившиеся молодые семьи поддерживают тесные родственные отношения со своими родителями, помогают им по хозяйству. Представители старшего поколения, в свою очередь, оказывают помощь молодой семье, особенно в воспитании детей. Родственные семьи – обязательные участники всех семейных торжеств, праздников, а также похорон в каждой из них (Там же. С. 233). Семья продолжает оставаться важнейшей этносоциальной ячейкой – носительницей этнических особенностей мордвы, ее самобытности.

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ

Свадебный обряд. В обрядовой жизни мордовской семьи долгое время сохранялось немало самобытного, о чем свидетельствуют материалы о свадьбе, собранные в конце XIX в. М.Е. Евсевьевым. В традиционной мордовской свадьбе выделялись следующие основные моменты: сватовство, сговор, пропой, оплачка с девичником, сама свадьба и послесвадебный пир.

Остановив выбор на той или иной девушке, родители жениха в один из "легких" дней (воскресенье, вторник, четверг) приглашали к себе своих родственников, объявляли им о выборе невесты для сына и спрашивали, не знает ли кто из них каких-либо недостатков и пороков за этой девушкой. После тщательного обсуждения всех обстоятельств выбора и одобрения его всеми родными начинали молиться - просить помощи в задуманном деле у вышнего бога *Верешки паза*, у бога домашнего *Кудонь кирди* и предков. Во время моления перед иконами зажигали свечу, на стол, накрытый белой скатертью, ставили каравай хлеба (*шумбра киш*) и солонку с солью. В ходе моления следили, чтобы дверь, окна, труба и даже печь были закрыты, иначе нечистая сила могла проникнуть и помешать начатому делу. По окончании моления хлеб и соль клали в кошель и отправлялись в дом невесты. В случае удачных переговоров и рукобитья эти хлеб и соль меняли на такие же хлеб и соль из дома невесты. Съедали их на следующий день после пропоя. Для этого снова собирались все родственники: жениховы – в доме жениха, невестины – в доме невесты. И те и другие молились о присоединении новых родственников, молитвенный хлеб делили по кусочку между всеми родными и съедали. После этого отступление со стороны жениха или невесты считалось недопустимым.

Назначаемая за девушку цена в разных местах являлась различной. Но в любом случае она должна была соответствовать дарам, которые невеста преподносила родственникам жениха, и одежде, которую отец невесты обещал ей справить. В Симбирской губ. цена эта не превышала 50 руб., а в Нижегородской и Уфимской губерниях доходила до 200 руб. (*Евсевьев*, 1966. С. 12). При сватовстве обычно не договаривались о приданом из скота. Каждый отец давал дочери-невесте без уговора, по мере своего достатка от каждой породы скота по молодой матке. Если отец не-

весты имел пчел, то и из них давал одну или две колоды. В некоторых местах было принято после сватовства знакомиться с хозяйством жениха. Между сватовством и свадьбой родственники несколько раз навещали невесту с гостинцами. В последний их приезд окончательно назначали день свадьбы.

Значительным событием предсвадебного периода у мордвы являлось обрядовое мытье невесты накануне самой свадьбы или за несколько дней до нее в бане ("девичья баня"), которую топили подруги или невестки. Посещение девичьей бани у мордвы сопровождалось причитаниями и обставлялось особыми церемониями.

В промежуток времени между пропоем и брачным торжеством устраивались пиры, на которые у жениха собирались его друзья и приятели, а у невесты – подруги, помогавшие ей шить одежду и готовить белье. В песнях подруги хвалили невесту и всячески бранили жениха, его родителей и родителей невесты за то, что те лишали их подруги. Сама невеста при этом причитала о своей девичьей доле. Обряд расставания с девичеством происходил в доме одного из родственников невесты. Вместе с подругами она выходила во двор, вырывала из косы клок волос, вдевала его в кольцо и вместе с лентой передавала сестре или подруге, которая вплетала волосы в косичку и носила до своего замужества.

В день свадьбы женихова родня и свадебные чины (дружка и сваха) собирались в доме жениха с раннего утра и готовили для невесты почетную кибитку, обтягивая ее вышитым разными узорами холстом. Когда все было готово к отъезду, отец жениха совершал молитву по христианскому и языческому обрядам, благословлял жениха иконой и хлебом, после чего весь свадебный поезд отправлялся в дом невесты. Здесь его встречали запертые ворота, и каждый шаг в доме невесты жениховой родне предстояло оплачивать деньгами или водкой. Пока поезжане угощали невестину родню, шло одевание невесты к венцу. Затем совершалось моление, невесту благословляли тем же порядком, что и жениха, после чего весь поезд отправлялся в церковь.

После завершения церковного венчания свадебный поезд двигался в дом жениха, где свекровь встречала молодую с образом в руках, а ближайшая родственница молодого обсыпала молодую с ног до головы хмелем. В ряде мест молодых встречала женщина, одетая в шубу, вывернутую наизнанку (*овта* – "медведь"). После этого молодую "знакомили" с печью, она кланялась печи, просила не карать ее, любить и слушаться. На второй день свадьбы совершался специфичный, свойственный только мордве, обряд наречения молодой – *лемдима* (от *лем* – имя), смыслом которого было причисление ее к новому семейству и определение ее положения в нем. Особыми церемониями сопровождалось у мордвы представление молодой в доме мужа усопшим предкам, хранителю двора, богине воды. Хранительнице воды *Ведь-аве* молодая раньше также делала приношения, а в конце XIX в. она одаривала тех, кто показывал ей дорогу к колодцу или роднику. На второй день свадьбы совершались и обряды, связанные с проверкой хозяйственных способностей молодой. Ее заставляли мести пол, присутствующие при этом бросали на пол деньги, которые шли в пользу новобрачной, и мусор.

Среди мордвы длительное время сохранялся обычай возвращения молодой в дом своих родителей через некоторое время после свадьбы (мокш. *потавтома*, *мекев потама*, эрз. *аштеме*). Здесь она проводила от одной до четырех недель.

В XX в. свадебная обрядность претерпела существенные изменения, что особенно заметно в среде мордвы-горожан. Одни обряды исчезли совсем (выбор невесты родителями жениха, причитания невесты), другие, сохранив этническую форму, изменили содержание (например, сватовство), третьи обрели шуточный, игровой характер (обсыпание невесты хмелем, показ ей местонахождения колодца). Ряд структурных элементов мордовской свадьбы сократился. Так, сватовство контаминиро-

Рис. 101. Свадьба. Фото Н.Е. Ревизова

валось с хождением родственников невесты к жениху "дом смотреть", уменьшилась протяженность свадебного цикла обрядов. Старшие родственники жениха и невесты и сейчас принимают активное участие в проведении свадьбы, что определяет сохранение в ней некоторых традиционных элементов. Это обычай взаимного одаривания родственников жениха и невесты, обряды, сопровождающие приезд за невестой свадебного поезда (выкупы за ворота, постель, приданое невесты и др.). В деревнях иногда соблюдают и обряды, символизирующие приобщение молодой к новому семейству.

Наряду с этими и другими традиционными обрядами в свадебной обрядности в последние десятилетия появляются и новые черты, отражающие происшедшие за это время изменения во внутрисемейных отношениях, внешних контактах семьи, уровне культуры. Составной частью современной свадьбы в последние годы становится торжественная регистрация брака (*Федянович*, 1997. С. 58–59). Религиозные аспекты свадебной обрядности, почти утраченные в советское время, вновь начали обретать былую значимость, что особенно относится к церковному венчанию. В целом же мордовская свадьба по сей день не лишена этнического колорита, являясь делом не только вступающих в брак, но и всех родственников и друзей.

Обычаи, связанные с рождением ребенка. Мордовские семьи были, как правило, многодетными, что подтверждается свидетельствами корреспондентов с мест, поступавшими в виде ответов на вопросники Русского Географического общества, данными мордовского фольклора, исследованиями историков и этнографов (*Гребнев*, 1886. С. 464; *Беляева*, 1982. С. 53).

Известным исследователем мордовской этнографии и антропологии прошлого века В.Н. Майновым собраны сведения о рождаемости по 10 уездам Нижегородской, Пензенской, Симбирской и Самарской губерний. Высокая рождаемость была

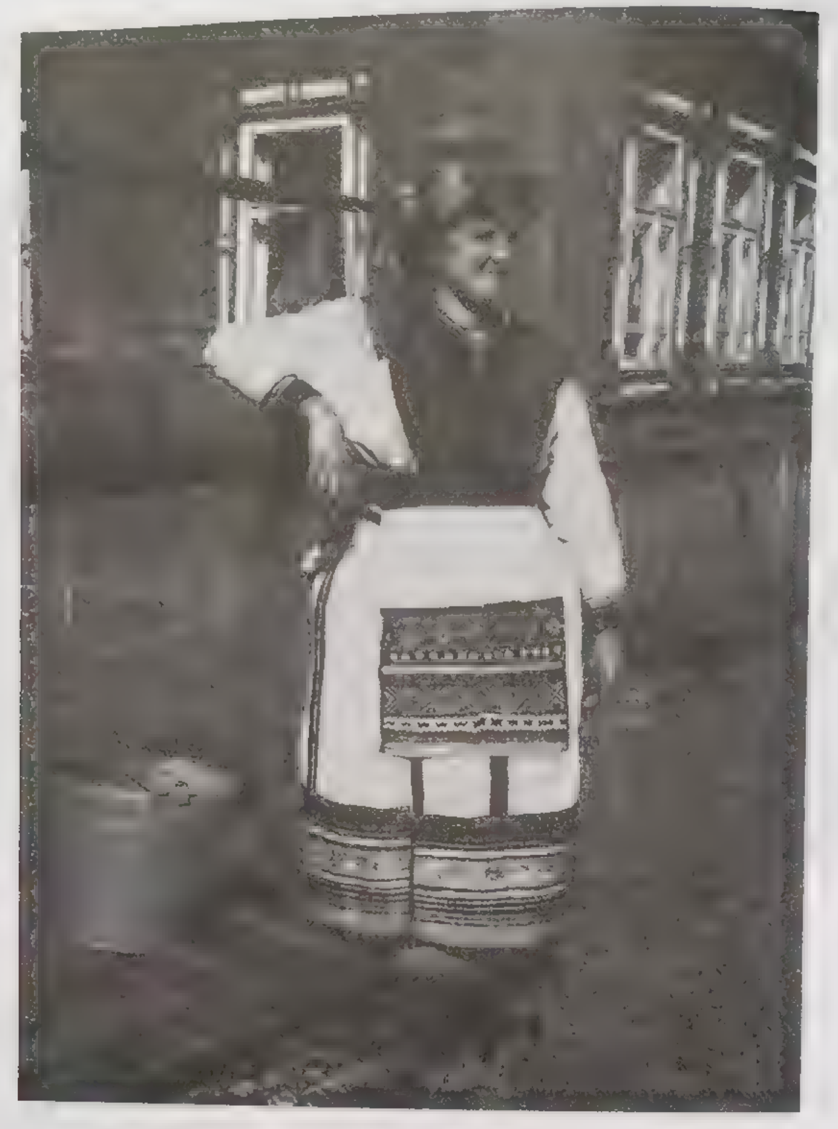


Рис. 102. Молодая-эрзянка знакомится с колодцем.
Фото Н.Е. Ревизова

в Ардатовском у. Симбирской губ. (15 детей у одной матери), Княгининском у. Нижегородской губ. и Самарском у. Самарской губ. (14), Ставропольском у. Самарской губ. (12), Арзамасском и Нижегородском уездах Нижегородской губ. и Карсунском у. Симбирской губ. (10), Городищенском у. Пензенской губ. (8). Низкая рождаемость отмечалась в Ардатовском у. Нижегородской губ. (6) и Саранском у. Пензенской губ. (4 ребенка у одной матери).

Высокая детская смертность и сопряженная с ней опасность остаться в старости без кормильца способствовали многодетности в мордовских семьях. Предпочтительность многодетности нашла отражение в народных пословицах и поговорках: "Одного ребенка растить – матери слезы лить", "Бездетный, что дуплистое дерево – ни лыка, ни дров", "Многодетные родители – держатели человеческого рода", "Дом с детьми – счастливый дом", "Один глаз – не глаз, один сын – не сын", "Береги детей как свои глаза", "С детьми забота, без детей – печаль", "Кто с детьми – живет-радуется, без детей – горюет", "Человек без детей, что сухое дерево без ветвей" (Мордовские пословицы и загадки. 1959. С. 38–45).

Бездетность считалась несчастьем и позором. Невестке до рождения первого ребенка не разрешали во время обеда садиться за стол. Многодетная женщина-мать, наоборот, пользовалась большим уважением, независимо от того,

сыновья ее дети или дочери. В народных песнях воспевался и отец многодетной семьи:

Ой, мокшанин, мокшанин богатый,
Ой, мужик, мужик он зажиточный,
Ой, и чем же мужик богат?
Ой, и чем же мокшанин славен?
Не хлебом мужик богат,
Не солью мокшанин славен,
Дочерьми мужик тот богат,
Ой, детьми тот мокшанин славен,
Семь дочерей у мокшанина,
У мужика семь барышень...

(Устно-поэтическое творчество... Т. 1, 1963. С. 182, 186)

Введение подушной подати в 1719 г. и распределение земельных наделов по мужским душам стало одной из причин того, что в народе начали особенно почитаться супруги, имевшие много сыновей.

Способность влиять на деторождение приписывалась покровителям животворных сил природы – воды (Ведь-аве) и леса (Вирь-аве). В честь Ведь-авы устраивались моления, во время которых просили ее послать дождь, дать рост хлебу, а супругам – детей. Бездетные женщины приносили Ведь-аве и Вирь-аве жертвы. До начала XX в. сохранялся обычай устраивать моления под "священными" деревьями в тех случаях, если в семье умирали дети. При бесплодии обращались за помощью и к предкам, делая им жертвоприношения.

Роды у мордвы еще в прошлом веке обычно происходили в бане, которая одновременно служила лечебницей, где от всех болезней лечила бабка-повитуха. Для облегчения родовых мук она прибегала к приемам народной медицины, вызывавшим рвотные судороги, и лечебной магии (развязывала на одежде роженицы все узлы, распускала волосы и пр.).

При первом обмывании новорожденного повитуха парила его вениками из веток деревьев, чтобы он рос здоровым и красивым. В некоторых местах мальчика парили дубовым веником, чтобы был сильным и долго жил, а девочку – березовым, чтобы росла красавицей. Часто при этом использовался рябиновый веник, который, как считали, не только передавал ребенку силу и красоту дерева, но и уберегал его от злых сил. По поверью мордвы, нечистая сила боится рябины. Поэтому рябиновые ветки от веника клали на 40 дней в люльку новорожденного или заворачивали их в пеленки (*Корнишина*, 1995. С. 91).

По поводу рождения ребенка устраивалось моление (мокш. *кшинь озондома*, эрз. *кши ознома*). Во время него зажигали свечу, клали на стол каравай хлеба, соль и молились о том, чтобы ребенок остался живым и здоровым. Впоследствии с укреплением норм, предписанных официальной религией, празднество стали устраивать и по поводу крещения ребенка и религиозного имянаречения. Наречению ребенка именем придавали большое значение. До закрепления христианского обряда крещения имя младенцу давала повитуха.

Дохристианский мордовский именник состоял преимущественно из самобытных имен, хотя и включал часть заимствованных (славянских, тюркских и др.). Основы традиционных мордовских имен обозначают или черты характера (Кежай, Кежут, Кежапа, Кежеват, Кежедей от *кежей* – злой, Паруш от *паро* – хороший), или передают отношение к нему, чувства родителей (Вечкас, Вечкан, Вечковат, Вечкенза от *вечкемс* – любить, Учай, Учват, Учесь, Учан от *учомс* – ждать, ожидать), или называют место рождения ребенка (Паксяй, Паксют, Пакстян от *пакся* – поле, Виряй, Виряс, Вирдян от *вирь* – лес, Тингай, Тинговат от *тинге* – ток, гумно), или содержат намек на время рождения (Нуят, Нуянза, Нуякша от *нуемс* – ждать, Пивцай от *пивсэмс* – молотить, обмолотить) и т.д.

В связи с тем, что официальная документация оформлялась царскими властями, как правило, на мужское население, в русских письменных источниках мужских дохристианских имен сохранилось гораздо больше, чем женских. Много женских традиционных имен встречается в памятниках мордовского фольклора: Сыржа, Мазярго, Атюта, Сэняша, Сюмерге, Цеца и др. Мордовские языческие имена могли даваться и после крещения наряду с христианскими, получаемыми в церкви. Для этого проводился обряд наречения имени – *лемдема* (мокш., эрз. *лем* – имя, *лемдемс* – именовать), который практиковался вплоть до середины XIX в. Постепенно мордовские самобытные имена стали употребляться в качестве вторых имен, затем как прозвища и, наконец, окончательно были вытеснены христианскими именами. В настоящее время они иногда используются в качестве псевдонимов писателями и журналистами.

Современный именник у мордвы не отличается от русского. Он состоит из так называемых христианских (православных) календарных имен, воспринятых от русских в процессе крещения. Имена эти в мордовских языках подверглись адаптации. Например, на эрзя-мордовском языке Захар произносится как Закар, Николай – Миколь, Федор – Кведор, Мария – Маре и т.д.

Фамилии мордве давали обычно русские священники-миссионеры, чиновники, помещики. Они производили их в основном из имени отца или из его прозвищного имени по типу русских фамилий на *-ов, -ев, -ин, -(к)ин, -онков, -енков, -ский*. Многие современные фамилии содержат в своих основах дохристианские личные мордовские имена: Видяйкин, Валгаев, Кижеватов, Кургапкин, Кочемасов, Кирдяшов, Лемдясов и др. Некоторые фамилии, распространенные ныне не только среди мордвы, содержат в своей основе этнонимы "мордва", "мокша", "эрзя" или личные имена, произведенные от этих этнонимов. Они свидетельствуют о мордовском происхождении их первоначальных носителей. Фамилий такого рода довольно много: Мордванюк, Мордвилко, Мордвин, Мордвинов, Мокшаев, Мокшазаров, Мокшакин, Мокшин, Эрзин, Эрзяйкин, Эрзюков и т.п.

Мордовские имена имели в основном одинаковое хождение среди эрзи и мокши, отличаясь лишь некоторыми деталями: например, в эрзя-мордовском звуку *ч* в мокша-мордовском соответствует звук *ш* (Чиндин – Шиндин, Чиндяйкин – Шиндяйкин), а звуку *в* – *ф* (Овтин – Офтин, Кавтайкин – Кафтайкин). Из современных фамилий мордвы функцию этнического определителя в той или иной степени несут только те, которые содержат в своей основе дохристианское мордовское личное имя или другое мордовское слово: Авакшин, Азоркин, Велин, Лукшин, Мезин и т.п.

В течение последних десятилетий в связи с изменением условий жизни, улучшением медицинского обслуживания многие традиционные родильные обряды утратили свое значение. Однако некоторые из них сохраняются до настоящего времени. В основном это те обряды, которые связаны не с мистическими представлениями о сверхъестественных покровителях или вредителях матери и ребенка, а с гигиеническими навыками или семейно-родственными отношениями. К примеру, сохраняется обычай топить баню и мыть в ней роженицу и ребенка после их возвращения из роддома, устраивать праздник по поводу рождения ребенка; родственницы, как и прежде, приходят навестить молодую мать с гостинцами (*Федянович*, 1997. С. 105).

Погребальный и поминальный обряды. Погребальный и поминальный обряды дают возможность выяснить былые взгляды мордвы на судьбу душ покойных, которые уходили якобы в загробный, потусторонний мир (мокш. *тона ши*, эрз. *тона чи*), представлявшийся подобием окружающего людей реального, земного мира. Находился он будто бы где-то на востоке, там, откуда встает солнце, под землей. Поэтому, когда обращались к предкам, поворачивались лицом на восток. Предки обычно представлялись покрытыми земной пылью.

Как и многие другие народы, мордва считала душу существом материальным, имевшим повседневные людские потребности. По этой причине в дом умершего родные и соседи приходили с различной стряпней, хлебом-солью, хмельным напит-

ком пуре и деньгами. Принесенное ставили на стол и падали ниц перед покойником. В гроб с умершим клали незаконченное им на этом свете дело: рядом с мужчиной – недоплетенный лапоть, рядом с женщиной – недошитую рубаху или недовязанный чулок, а также необходимые душе в загробном мире чашки, ложки, орудия труда (топор, серп, кочедык, напильник, деньги и т.п.). Археологи находят в мордовских могильниках многочисленные каменные, костяные, металлические орудия, оружие, посуду, остатки пищи, кости домашних животных.

Рис 103. Мокшанка с ребенком. Фото Н.Е. Ревизова

Топором, ножом или углем на стенках гроба делали и иногда делают в настоящее время изображение окон, а в ногах – изображение двери якобы для того, чтобы покойник мог смотреть или свободно выходить и входить в свой дом (гроб). В мордовских плачах, обращенных к умершему, гроб нередко называется домом – *кудо*.

Современные мордовские кладбища обыкновенно находятся на горе возле села. По представлениям мордвы, существовало якобы специальное божество, держательница, покровительница кладбища *Калмо-ава*, *Калмонь кирди*, *Калмонь паз* (от *калмо* – могила, *ава* – женщина, *кирди* – держательница, *паз* – бог, богиня), ведавшая всеми умершими, захороненными на кладбище. Каждое кладбище наделялось своим божеством.

В погребальном обряде мордвы заметен уходящий корнями в глубокую древность суеверный страх перед мертвецом, как перед чем-то опасным, нечистым. Возникновение такого страха объясняется реальной возможностью заболеть от умершего, "заразиться" от него, его одежды, постели, вещей, к которым он прикасался. Об этом страхе говорят некоторые детали погребального обряда. Одежду, которая была на умершем, и постель, на которой он умер, сжигали, а пепел выбрасывали куда-нибудь подальше от села, в овраг. Щепу от гроба также сжигали и золу выбрасывали в овраг или проточную воду, туда, где не ходят люди. После вынесения покойника избу мыли, обрызгивали водой и подметали. С домашним мусором поступали так же, как и со щепой, т.е. сжигали. После погребения умершего могилу огораживали: с этой целью три раза проводили лопатой черту вокруг могильной насыпи. Стремясь очиститься, зажигали костер и прыгали через него. Когда приходили домой, то переобувались, а старшая в доме бросала в сени косарь, чтобы умерший не приходил в дом и не пугал домашних. Копавшие могилу должны были мыться в специально для них приготовленной бане.

Боязнь "заразиться" от умершего – не единственный источник страха. Его вызывали и те умершие, кто при жизни внушал к себе страх: различные главы общин, колдуны, позднее вожди и др. В поминальном обряде мордвы страх перед умершим выражен слабее, чем в погребальном. В поминальном обряде проявлялась боязнь "прогневать" старейших, покровителей рода (*атятнень-покштятнень*, от *покш* – большой, *атя* – старик, *сыретнень* – старейшие) и простого рядового сородича. В этом обряде нашло отражение почитание мордвой предков, характерное для патриархально-родового строя, именуемое в религиоведении культом предков.

Поминки у мордвы были семейные и общеродовые. Последние проводились обычно весной во время Пасхи (мокш. *Очижи*, эрз. *Инечи*), летом в Семик и осенью, когда снимали с полей хлеб. Иногда практиковались внеочередные поминки, причинами которых могли быть засуха, эпидемия, мор. Приглашая покойников на помин-

Рис. 104. В день поминовения всех умерших на кладбище. С. Афонькино, Черемшанский р-н, Татарстан. 1967 г. Фото А.А. Линденберга

ки, говорили: Прадеды и прабабушки, услышьте нас, стряхните с себя земную пыль, приходите к нам на праздник, на ваше имя мы блины пекли, брагу варили; соберите всех своих родных и приходите, может быть, между вами есть безродные, которых некому пригласить, вы и их возьмите с собой, чтоб и они не остались без праздника; у нас всего вдоволь, всем хватит; вот вам бочка пива, вот горшок каши; вот вам для отдыха место мы приготовили, после обеда отдыхайте тут" (*Маркелов*, 1931. С. 194).

К общеродовым поминкам готовили *атянь пуре* – пуре предков, на поминках зажигали *атянь штатол* – свечу предков. Перед поминками топили баню и звали умерших мыться. Поминки могли продолжаться день, два или три. Затем устраивались проводы умерших опять на кладбище. Шли туда с большими запасами еды и питья, там все принесенное съедали и выпивали, перед уходом умершим говорили: "Оставайтесь, живите дружно и не приходите до тех пор, пока сами не призовем".

Одна из характерных особенностей семейных поминок мордвы, посвященных тому или иному умершему, – присутствие на них человека, игравшего на протяжении всех поминок роль умершего. Это вастозай у мокши и эземозай у эрзи. Наименования эти сложные, образованные из двух слов. Мокшанское *вастозай* образовано от *васта* – место и *озамс* – садиться ("сидящий на каком-то особом месте"), эрзянское *эземозай* включает в себя *эзем* – скамья и *озамс* – садиться ("сидящий на скамье"). В качестве заместителя умершего представлялся обычно его родственник, похожий на усопшего. Он одевался в одежду покойника и играл его роль. За ним ходили на кладбище и приводили в дом, где начинались поминки. Сажали заместителя умершего на самое почетное место, угощали самой лучшей пищей, поили пуре, а он рассказывал, как ему живется на том свете, как живут там другие умершие: "Ваш там держит хороших лошадей, ездит в лес на извоз. Ваш обеднел. Ваш стал пчел держать. Ваш лапти плетет. Ваш очень пьет вино. Ваш там женился, взял красивую хозяйку" (*Маркелов*, 1929. С. 170). Когда поминки заканчивались, при прощании спрашивали заместителя умершего, чего ему не хватает на том свете, достаточно ли леса, одежды, денег, еды. Если он говорил, что ему чего-нибудь не хватает, тогда недостающее "давали", изображая, к примеру, что валят для него лес.

Поминальные обряды среди мокши и эрзи имеют некоторые отличия, но они не изменяют общего характера мордовского поминального ритуала, свидетельствующего о том, что перед нами истинное почитание предков, поклонение им, отношение к ним как к покровителям рода. Считали, что умершие предки, если их хорошо поминать, помогают потомкам. К умершим обращались с разнообразными просьбами. Думали, например, что предки могут снять с больного болезнь. В связи с этим иногда больных выносили на кладбище, на могилы предков. Приносили туда всякой стряпни и, угостив предков, молились им, прося исцелить больного, снять с него болезнь, пришедшую от ветра, сглаза или нечистого места, падения на землю.

Предков приглашали на свадьбу. Перед тем как молодую брали в дом жениха, ее выводили к передним воротам или в огород, где она прощалась с предками своего рода. Стелили скатерть, раскладывали еду и питье, угощали предков и просили их благословить молодую на доброе житье, хранить ее от колдунов и злых людей. Родственники жениха, наоборот, представляли молодую предкам своего рода. Для этого также выходили к передним воротам или в огород, захватив с собой еду и питье. Невеста несла различные подарки покойникам (рубашки, штаны, платки, портянки и пр.). Принесенное раскладывали на скатерти, и одна из старух обращалась к предкам со следующими словами: "Прадеды и прабабушки, да будет ваше благословение! Вот мы взяли сноху – полюбите ее, чтобы она могла и вечером поздно входить в дом, и утром рано выходить, ваши красивые имена поминать, земную пыль с вас стряхивать. Вот ее дары-почеты. Старуха Прасковья, вот тебе головной платок. Старик Иван, вот тебе штаны, мы пируем, пируйте и вы. Вот вам цвета серебра напиток (вино); вот от хлебной силы напиток (пиво). Вот напекли блинов для вас, вот мясо…" Затем она перечисляет все кушанья, отрывает от каждого из них по кусочку и бросает в пяту ворот, а остальное съедают участники обряда (*Евсевьев*, 1966. С. 302).

Согласно народным представлениям, предки якобы могут и прекратить покровительство, разгневаться, если потомки не будут их почитать, поминать. Об опасности "разгневать" умерших, если их хорошо не поминать, рассказывают и ныне. Так, в эрзя-мордовском с. Иванцеве Лукояновского р-на Нижегородской обл. рассказывали: «Умерла бабушка Василиса. К ней сын ее плохо относился. После ее смерти

он упал с комбайна и стал инвалидом. Это его наказала бабушка Василиса. В таком случае надо делать помин. Надо идти на кладбище и говорить умершему: "Прости, вылечи, не сердись, сделаю для тебя особый помин". Весь народ созовет на эти поминки. Такие поминки можно сделать в любое время года» (*Мокшин*, 1998. С. 89).

Реликты верований и обрядов, связанных с умершими, относятся к разряду наиболее устойчивых. Есть еще немало людей, которые продолжают верить в существование души и потустороннего, загробного мира, соблюдают в связи с этим похоронные и поминальные обряды, проникнутые религиозным содержанием.

Как и раньше, около умирающего на окне ставят стакан с водой якобы для того, чтобы душа, выйдя из тела, омылась в ней или утолила жажду. До настоящего времени сохраняется обычай приходить проститься с умершим не с пустыми руками: приносят с собой продукты для приготовления поминального обеда или вещи для раздачи участникам похорон. В какой-то мере исполняются предохранительные и очистительные обряды, хотя они все более утрачивают свой первоначальный смысл. Бытуют похоронные причитания (*Федянович*, 1997. С. 156–158,160).

СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА

Основу бытового уклада дореволюционной мордвы составляла земледельческая сельская община, объединявшая целый ряд как больших (неразделенных), так и малых семей. Общины эти нередко подразделялись на патронимии, или "братчины", объединявшие группы семей, происходивших от одного общего предка. Например, община. с. Волгапина Краснослободского у. Пензенской губ. в 1910 г. состояла из 162 дворов, включавших 11 братчин. В каждой братчине число дворов было различным: в одних ("бедных") – не более 10–15 домов, в других ("богатых") – по 30–40. В мокша-мордовской д. Вечкенино Наровчатского у. этой же губернии было две братчины – по одной в той и другой половине деревни (*Евсевьев*, 1966. С. 346, 360).

Патронимические группы семей нередко сохраняли общую фамилию или имели общее патронимическое наименование (прозвание), обладали некоторыми братчинными предметами культа, например большими восковыми братскими свечами, каждая из которых в Волгапине была весом около "6–7 фунтов" и "около вершка в диаметре". Свечи эти хранились в отдельных кузовах поочередно по одному году в семьях, составлявших братчину. В процессе общинных праздников (молений) их участники, помолившись вместе, устраивали трапезу также патронимическими группами ("кучками").

Патронимические традиции отражались в практике селитьбы "старыми" и "новыми" деревнями и "концами", в наличии особых мест на сельском кладбище, где хоронили рядом членов родственной группы, в обычаях взаимопомощи, запрете вступать в брачные связи с членами "братчинной" группы. В отдельных случаях, когда деревни представляли собой патронимические образования, сельская община по своему составу совпадала с патронимией. Тогда женихи искали себе невест в соседних деревнях.

Как отмечали русские писцы, сельской общиной у мордвы руководили "выборные лутчие люди", старшины – *прявты* (мокш., эрз *пря* – голова), избиравшиеся общим собранием представителей всех крестьянских дворов села или деревни (*велень промкс*) (от *веле* – село, деревня, *промкс* – собрание). Ближайшими помощниками прявта были старейшие (*велень атят, покштят*) (от *веле* – село, *атя* – старик, *покш* – большой, *сыретне* – старейшие), без согласия которых он не мог принять ни одного важного решения. Старейшинам принадлежали и некоторые судебные функции, основанные на нормах обычного права.

Общинники избирали на собраниях и бирцев, т.е. сборщиков, которые на бирках (деревянные палки или доски разной величины, служившие счетной единицей у мордвы) отмечали количество дворов в деревне, численность населения и поголовья скота в каждом хозяйстве, суммы и время платежа податей. Они нанимали пастухов, из-

бирали “мерщиков” для периодического передела общинной земли (пахотной и луговой), выносили приговоры на порубку леса для нужд всей общины или ее членов, решали вопросы строительства и ремонта мостов, плотин, колодцев, дорог, общинных мельниц, изгородей вокруг полей и огородов. В круг их обязанностей входили также организация помочей при сельскохозяйственных работах, строительство домов и бань, назначение рекрутов, обеспечение порядка на кладбище и др.

Община регулировала и основные моменты религиозного культа, особенно тех сторон, которые непосредственно касались аграрного культа и были связаны с хозяйственной деятельностью членов общины. Общинные собрания (промксы) в летнее время обычно созывались на площади перед церковью, зимой – в нанимавшемся для этой цели или специально построенном доме – *промксонь кудо* (Устно-поэтическое творчество… Т. 1, 1963. С. 183). На собрание являлись все домохозяева данной общины. Здесь назначались дни общинных праздников-молений, избирались жрецы для их проведения, называвшиеся *озкс-атя* (*озкс* – моление, *атя* – старик), *озкс-баба* (*баба* – бабушка) или *инь-атя*, *инь-баба* (*ине* – великий, великая). Кроме жрецов избирались также и ответственные за приготовление жертвенной пищи мордовским божествам и участникам озксов.

Традиционной была и общинная система осуждения и наказания, строгость которых возрастала по мере серьезности совершенного нарушения норм обычного права. Староста общины мог самолично в процессе разбора мелких тяжб сажать за незначительные проступки виновного на день, два или три в деревенскую “кутузку”. За более значительные преступления – кражу, неуплату налогов, растрату семейного имущества, нарушение договорных обязательств – общинное собрание приговаривало сечь розгами. Приговор сопровождался публичным посрамлением виновного. Если вор был пойман с поличным, его не только секли розгами, но и водили по улицам деревни со связанными руками и украденной вещью на шее или спине. Иногда провинившемуся предлагали в зависимости от степени проступка купить полведра или ведро водки, с распитием которой дело считалось “закрытым”.

По мере все большего сближения с русскими этносоциальные устои, общинные и семейные обычаи контаминировались с русскими традициями, иногда даже полностью заменялись ими.

ГЛАВА 4
РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

МОРДОВСКИЕ БОЖЕСТВА

При знакомстве с религиозными верованиями мордвы, т.е. мордовским язычеством, обращает на себя внимание большое количество женских божеств: леса (*вирь*) – *Вирь-ава* (*ава* – женщина, мать), земли (*мода, мастор*) – *Мода-ава, Мастор-ава*, воды (*ведь*) – *Ведь-ава*, ветра (*варма*) – *Варма-ава*, огня (*тол*) – *Тол-ава* и др. Наряду с божествами в образе женщин встречаются божества и в образе мужчин, например *Вирь-атя* (*атя* – мужчина, старик), *Мода-атя, Ведь-атя, Варма-атя, Тол-атя* и другие, считавшиеся мужьями женских божеств.

Наблюдается и иная особенность. Все перечисленные и им подобные божества-мужчины играют менее важную роль, чем их жены. В различных молитвах, рассказах, сказках, песнях главная роль отводится, как правило, женским божествам. Мужские упоминаются вскользь или же вовсе не встречаются. Преобладание женских божеств исследователи объясняют тем, что верования в женские божества возникли, видимо, в эпоху материнско-родовой организации, характеризуемой особой ролью женщины в тогдашней жизнедеятельности.

Божества являлись покровительницами и покровителями, держательницами и держателями (*кирди, кирдемс* – держать) определенных сил природы и связанных с ними занятий. Среди них еще не было главного, верховного бога и подчиненных ему божеств, как не было в то время господства и подчинения среди самих людей. По своему происхождению божества как женского, так и мужского рода – это фантастическое, иллюзорное отражение в головах людей той или иной силы природы, их олицетворение, персонификация. В представлениях мордвы божества эти являлись амбивалентными, т.е. добрыми и злыми, и могли причинить много бед и неприятностей, если их вовремя не умилостивить и не задобрить. Для того чтобы божества стали добрыми, в их честь на предполагаемых местах их обитания, т.е. в лесах, на полях, у рек и родников, озер, в жилищах, дворах, банях, устраивались моления (*озкс*), на которых совершались жертвоприношения, произносились молитвы (*озномат*).

Вера в антропоморфные божества едва ли была изначальной формой религиозных верований мордвы. Вероятно, существовали и более ранние, более архаичные формы верований, но в настоящее время сказать о них что-либо определенное затруднительно, можно только предполагать, что у предков мордвы имелись, к примеру, тотемистические воззрения, отголоски которых донесли до нас сказки. Так, ворона обычно в мордовских сказках называется "теткой" (*Варака патяй* – тетка Ворона). В некоторых мордовских сказках говорится о женитьбе животных – медведей или змей – на девушках и выходе животных замуж за парней. О животных-зятьях сообщается и в марийских сказках. Такие зятья обычно – ворон, воробей, сокол. Но эти сказочные мотивы еще не дают достаточных оснований для сколько-нибудь определенных суждений. Более достоверных данных о животных в роли тотема того или иного мордовского рода или племени пока найти не удалось.

Двойственность характера мордовских божеств, т.е. наделение их способностью совершать добро и зло, нерасчлененность их на добрых и злых, объясняется реальными свойствами обожествляемых сил природы и общества, которые могут нести людям и пользу, и вред. Отмеченная дуалистичность ярко прослеживается в рассказах (быличках) о божестве леса Вирь-аве, записанных в разных мордовских селах:

1. «Вирь-ава – высокая женщина. Видят ее редко, не больно показывается. Она – хозяйка леса. Черноволосая, тонкая, голая, волосы длинные, нерасчесанные. Она очень громко смеется. Груди у нее через плечи. Она ходит по лесу, все видит, а нам не больно показывается. В этом лесу – своя Вирь-ава, а в том лесу – другая Вирь-

ава. Заблудится человек в лесу – Вирь-ава может показать ему дорогу, надо только при этом говорить: “Вирь-ава, азор-ава (*азор* – хозяйка, хозяин), кормилица, направь меня на правильный путь”, и она направит. Вирь-ава добрая, следит за всеми. А как раздразнишь ее – злая. Ее не видишь, а она направляет, сразу будто лучше станет, и идешь правильно. Она может и запутать: ходишь по лесу и опять возвращаешься на прежнее место, все крутишься вокруг Вирь-авы» (*Мокшин*, 1998. С. 46–47).

2. “В лесу живут Вирь-ава и Вирь-атя. Мужчина пойдет в лес – обращается к Вирь-атя, женщина – к Вирь-ава, просят помочь, чтобы дали дров, лыка, чтоб лесник не поймал, не обидел. Женщины просят, чтобы Вирь-ава показала, где больше ягод и грибов. А видеть-то не видали, название одно человеческое. Потеряется ребенок, человек в лесу, обращаются к Вирь-ава, Вирь-атя, чтобы не дали ему пропасть” (Там же).

Дуалистичность образа Вирь-авы обусловлена определенными причинами. Мордва исстари была народом не только земледельческим, но и лесным. Проживая в основном в лесной местности, пользуясь дарами леса, она в то же время вела с ним борьбу, освобождая земли под пашни. Образ Вирь-авы возникал прежде всего как результат страха перед лесной стихией, лесной чащей, где можно было сбиться с пути, заблудиться, встретиться с опасным зверем. В этом отношении лес противостоял человеку как злая сила. Кроме того, лес выступал в качестве кормильца. Жизнь в окружении лесов содействовала развитию разнообразных лесных промыслов (охоты, бортничества, собирания ягод, грибов, орехов, лекарственных трав, заготовки леса, лыка и пр.), способствовала освоению леса. В этой связи лес выступал как добродетель, кормилец, защитник. Именно в его укромных уголках чаще мордва возводила свои тверди – лесные крепости, в которых укрывалась от врага.

Еще одно древнее божество мордвы – Мода-ава, или Мастор-ава, считавшаяся держательницей земли (*модань кирди, масторонь кирди*), ее покровительницей (*мода, мастор* – земля, *ава* – женщина, мать). Для мордвы, как и для других земледельческих народов, земля представлялась женщиной, обладающей плодородной силой, производящей все необходимое для людей. Поэтому к ней старались относиться с чрезвычайным почтением, посвящая много жертвоприношений. Во время этих жертвоприношений обращались к ней со словами: “Мастор-ава, матушка, тяжесть земли держащая, вот пришли–собрались, твое имя вспоминаем, посмотри на наши поклоны. Что просим – дай, что скажем – сделай. Просим хорошего урожая, дай хорошего здоровья, Мастор-ава, матушка, что бросаем на тебя, что сеем на тебя – подними, вырасти, наполни, помоги” (*Paasonen*, 1941. S. 15).

Мордва верила также в особое божество поля, держательницу, покровительницу поля – Норова-ава (Пакся-ава). Видимо, это божество дифференцировалось, отпочковалось от Мода-авы с возникновением земледелия, т.е. по своему происхождению оно более позднее. Жнецы раньше звали Норов-аву обедать, просили у нее помощи при жатве, чтобы благополучно провести жатву или прополоть поле, чтобы руки не порезать серпом:

Пакся-ава, паксянь кирди,
Приходи с нами обедать,
После обеда помогать.
Да не заболят наши руки,
Да не заболят наши спины.

(*Мокшин*, 1998. С. 51)

С окончанием жатвы оставляли для нее несжатые полоски, кусочек хлеба, посыпанный солью, чтобы она поела и не рассердилась. Люди боялись Пакся-аву, так как думали, что она может испортить урожай, оставить их без хлеба. Во время полевых работ в знойные летние дни можно было получить солнечный удар. Прежде объясняли это явление карой Пакся-авы: ей чем-нибудь не угодили работающие.

Многочисленные старинные обряды, песни, заговоры, былички, частично сохранившиеся в памяти людей до сих пор, свидетельствуют о том, что в дохристианских верованиях мордвы важное место занимало и божество воды Ведь-ава. Предполагалось, что в воде живет и Ведь-атя, но он, по сравнению с Ведь-авой, играл второстепенную роль. Об этих божествах также рассказывают былички:

1. "Яков П. работал в колхозе кладовщиком. Шел он однажды ночью домой. Смотрит – возле колхозного пруда стоит женщина, голая, длинные волосы висят вдоль тела, и как засмеется и прыгнет прямо в воду, вода – чо-о-оль (*чо-о-оль* – междометие, воспроизводящее всплеск воды). Это – Ведь-ава. Детей иногда пугают: не купайся, смотри, а то Ведь-ава утащит" (Там же. С. 54).

2. «Ведь-ава – здоровая голая женщина. Волосы у нее длинные, белые. Одна женщина ее видела. Иду, говорит, по берегу реки Мокши и вижу – большая голая женщина стоит в реке и плещет водой. Есть у нее и Ведь-атя. Борода у него белая, длинная. Когда обращаются к ним, говорят: "Шелковолосая Ведь-ава, серебробородый Ведь-атя". Живут они в глубоких местах, а не в мелких, и они тянут к себе людей. На реке Мокше есть особые места, где все время тонут люди. Это Ведь-ава и Ведь-атя их тянут и тянут. Сколько хотят, столько и берут. Если я тону и кого-нибудь возьму за руку, то и тот утонет, отпущу – не утонет. Они сердитые, им обязательно надо людей. Если человек начинает тонуть, но ему удается спастись, то надо сразу кланяться им. Надо принести им за это денег копеек 5–10 для расхода, пшена – для питания, хмеля – для пуре. Они бражке больно рады и вину тоже» (Там же).

Считалось, что Ведь-ава может не только утопить человека, но и наказать его какой-нибудь болезнью, могла она якобы и снять эту болезнь, если ее хорошо попросить и совершить для нее определенные жертвоприношения. По своему происхождению образ Ведь-авы – олицетворение опасной водной стихии. В воде человек мог утонуть или заболеть. Образ Ведь-авы – прежде всего олицетворение чувства боязни, страха. В то же время вода необходима людям, без нее не может быть жизни, она дает плодородие полям, лугам и лесам. Люди ловят в реках и озерах рыбу, разводят водоплавающую птицу и т.п. Поэтому образ Ведь-авы, как и образы Вирь-авы, Мода-авы и других, наделен не только негативными, но и позитивными чертами.

Другие объекты и силы природы мордва персонифицировала в виде божеств солнца (Чи-ава, Ши-ава), луны (Ков-ава), ветра (Варма-ава), огня (Тол-ава), грома (Пурьгине-паз), молнии (Ёндол-паз). Мордовскими божествами – покровителями жилища, хранителями интересов жилища и семьи – считались божества дома Кудава и двора-Кардаз-ава (мокш. Калдаз-ава). Позднее, по-видимому, под тюркским влиянием для обозначения дома со всеми надворными постройками (особенно у мокши, а также у части эрзи) стал использоваться тюркоязычный термин "юрт", отсюда – Юрт-ава, Юрт-атя. Наряду с этими названиями продолжали бытовать термины "кудо", "кардаз" и связанные с ними названия божеств дома Куд-ава и двора Кардаз-ава (Кардаз-сярко).

Как показывают археологические и прочие материалы, в конце I – начале II тысячелетия н.э. мордва переживала процесс распада первобытно-общинных отношений и становления классового общества. Возникавшие понятия о собственности, неравенстве, господстве и подчинении переносятся людьми в воображаемый мир их богов. Скорее всего, именно к данному времени относится возникновение представления о божествах не просто как держателях (кирди), покровителях, а как собственниках, хозяевах, владетелях. Вероятно, именно в это время к названиям тех или иных мордовских божеств начало присоединяться слово "азор" ("азоро"), что означает "хозяин, хозяйка, владетель, владетельница". Вирь-ава стала именоваться не иначе как Вирь-азор-ава, Ведь-ава – Ведь-азор-ава, Мода-ава – Мода-азор-ава, Кудава – Куд-азор-ава и т.д. Аналогичные изменения были внесены и в терминологию, обозначавшую мужские божества. По-видимому, в этот период возникает идея верховного бога, который встает во главе всех божеств –покровительниц и покро-

вителей тех или иных объектов и стихий природы. В идее верховного бога, возглавившего весь языческий пантеон мордвы, нашли воплощение не только отношения социального неравенства, господства и подчинения, но и этнические процессы, связанные с консолидацией племен в их союз, ставший основой для формирования мордовской этнической общности.

Своего дохристианского верховного бога мордва именовала Шкай, Нишке. Предполагается, что образ этого бога был ею создан у эрзи по типу инязора (*ине* – великий, *азор* – хозяин, владыка), у мокши по типу оцязора (*оцю* – великий, *азор* – хозяин, владыка). Словами "инязор" и "оцязор" мордва называла до присоединения к России своих владык, а после – русских царей. Некоторая разница в словах Шкай и Нишке, несмотря на явную общность их происхождения и обозначаемого ими понятия, объясняется субэтническими различиями между мордвой-эрзей и мордвой-мокшей. Теоним Нишке образован из двух слов: *ине* – великий, *шкай* – создатель, кормилец, воспитатель. В произведениях мордовского фольклора часто встречаются выражения "шкамс-трямс" (создать, вскормить, воспитать), "шкинекай-тринекай" (создатель, кормилец, воспитатель) (Устно-поэтическое творчество..., 1963. С. 80, 87, 90, 109, 140, 147–148,179–180, 193, 197, 220–221 и др.).

Мордва-эрзя верховного бога называла также Нишке-паз (*паз* – бог), Вере-паз (*вере* – верх, верхний), а мордва-мокша – Шкай, Вярде Шкай (*вярде* – верх, верхний), Оцю Шкай, Оцю Шкайбас. Последний теоним состоит из трех слов: *оцю, шкай, бас/паз*.

Сохранилось немало произведений устного народного творчества мордвы, из которых видно, что верховный бог Шкай (Нишке) находился в обществе, разделенном на богатых и бедных, и обращал мало внимания на жизнь бедняка. К этому же времени относится происхождение различных мифов мордвы о сотворении верховным богом Нишке (Шкаем) земли, людей, обычаев. Они дошли до нас главным образом в песнях-мифах. Так, в песне-мифе "Земля родилась – обычай родился" говорится: "Земля родилась – обычай родился, на земле родилась зеленая трава, как посмотрел Нишке-паз, земля-матушка разукрасилась, еще паз дал на землю черного леса, темного леса, смотрит Нишке-паз на землю, земля-матушка разукрасилась, затем Нишке-паз думал-думал, некому леса рубить, некому луга косить, несобранным лес гниет, некошеной трава валится; смотрит Нишке-паз, сам думает, дам я на землю человеческую душу, человеческий род, сначала выпущу эрзянский народ, сначала выпущу эрзянский язык, эрзянский обычай. Выпустил Нишке-паз эрзянский народ, этот народ сильно вырос-увеличился, на семь сел они размножились, жили-жили семь сел, и начали эрзяне драться, начали эрзяне ругаться. Из-за чего они дерутся-ругаются? Из-за земли они дерутся и ругаются, еще дерутся эрзяне от того, что не могут разделить между собой лес, не могут скосить луга..." Далее в песне-мифе повествуется о том, как эрзяне избирали себе инязора-владыку, который и поделил между ними леса и луга (*Paasonen*, 1938. S. 75–82).

МАГИЧЕСКИЕ И КОЛДОВСКИЕ ОБРЯДЫ

Магические обряды составляют существенный элемент любой религии. Своими корнями они уходят в глубочайшую архаику, примыкая к простейшим, полуинстинктивным действиям, многие из них происходят из рациональных действий, связанных с трудовым опытом народа. Наибольшее распространение среди мордвы имели такие виды магии, как лечебная (знахарство), вредоносная (порча), любовная (половая), хозяйственная.

Один из широко практиковавшихся приемов лечебной магии у мордвы, как и у других народов, – заговор, который сопровождался различными магическими действиями (чертили по больному месту ножом, топором). Цель заговора – стремление изгнать болезнь из тела человека. Поскольку заболевший подчас сам не мог применять те или иные средства и приемы лечения, он или его близкие обращались к со-

действию наиболее опытных людей – знахарок. Этой профессией у мордвы занимались преимущественно пожилые женщины. Знахарская практика на всех ступенях своего развития была тесно связана с народной медициной. Так, для лечения от лихорадки наряду с заговорами применялась полынная настойка. Произнеся над ней определенный заговор, ее давали выпить больному, она вызывала рвоту, и ему иногда становилось лучше. От ожога огнем дули на конопляное масло и на ожог, при этом говорили: "Макар без глаз увидел (огонь – *Авт.*), без ушей услышал, без рта поцеловал, без ног догнал, без рук поймал" (ГАРМ. Ф. Р-267. Оп. 1. Д. 3. Л. 21). Произносили заговор три раза, каждый раз дули на ожог, затем смазывали маслом.

К лечебной тесно примыкала предохранительная магия, цель которой – предохранение от различных болезней, "дурного" глаза, ведуна. Одним из характерных обрядов, исполнявшихся мордвой для предохранения от эпидемий и падежа скота, было "огораживание" – *пирямо* (*пирямс* – огородить, загородить): девушки и парни снимали пояса, распускали косы и сохой опахивали село (*Шахматов*, 1910. С. 60–61; *Маркелов*, 1922. С. 97–98). Иногда, чтобы не допустить заразы в село, заставляли девицу напрясть суровых ниток; ими троекратно обносили село. Магическое значение оберега придавалось и кругу, который чертили сохой или делали при помощи ниток, и чистоте молодого тела (девушки, парня), и сохе, и нитке. С мордовским обрядом "пирямо" ("огораживание") очень сходен обряд "опахивания", встречаемый у соседних народов – русских, чувашей и др.

Когда невесту выводили из родительского дома, дружка с большим ножом в руках трижды обходил свадебный поезд. В некоторых местах в этот момент возле невесты шел дружка (*уредев*) с косой или саблей, якобы оберегая ее от "порчи" ведуна. В одежду жениха и невесты втыкали иголки, чтобы колдун, если дотронется до них, уколол руки. Перед домом жениха молодых встречала женщина, одетая в вывороченный полушубок с вывороченной же шапкой на голове, изображавшая медведя (*овто*) или быка (*бука*), которые также отгоняли "порчу". Веником подметали дорогу перед шедшими молодыми, чтобы им под ноги не попалось заговоренное вещество и не "испортило" их. При входе молодых в избу один из родственников делал несколько выстрелов в воздух, чтобы разогнать нечистую силу.

Из различных типов колдовских приемов, употреблявшихся в хозяйственной магии, у мордвы, как и у русских, преобладал принцип имитации, часто сочетавшийся со словесной (вербальной) магией: чтобы вызвать дождь, обливались водой; чтобы подул ветер, свистели. Когда сажали картофель, связывали в узел хвост запряженной лошади. Полагали, что от величины узла зависит размер будущего картофеля. Постепенно реалистическое отношение к действительности брало верх над суеверно-религиозным, магические обряды уходили в прошлое.

ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ (ОЗКСЫ)

Мордовские озксы (мокш. *озондомс*, эрз. *озномс* – молиться), подобно религиозным праздникам многих других народов, ведут свое происхождение со времен первобытности. Они возникали, по-видимому, в тесной связи с трудовой, хозяйственной практикой, из традиций общинных работ. Впоследствии к ним примешались различные магические представления, молитвы тем или иным божествам, жертвоприношения. Мордовские озксы могли быть общественными, т.е. устраивались всем селом (общиной), когда затрагивались интересы всего общества (первый выгон скота на луга, начало пахоты, сева, уборки урожая и т.п.), и семейными, когда имелись в виду интересы отдельной семьи.

"Общественные моления, – писал М.Е. Евсевьев, – всегда совершались за деревней у ручья или родника, а так как в старое время леса находились всегда близко к деревне, то моления обычно происходили у опушки леса под дубом, вязом, липой, березой или сосной, но осину и ель мордва избегала. На одних моленьях участвовали одни только мужчины или только одни женщины, а на других могли участвовать

те и другие вместе. Жрецов для совершения обрядов у мордвы не было. Семейные моления совершались старшими в доме, обычно хозяйкою дома, а на общественных молениях для совершения обрядов и чтения молитв каждый раз выбирались особые старики или старухи. Обычно выбирались одни и те же лица" (*Евсевьев*, 1966. С. 395–396).

Основной момент всех озксов – жертвоприношение божествам, их кормление, преследовавшее цель приобрести расположение. С этой же целью произносились молитвы. Они не были записаны и передавались из поколения в поколение по устной традиции и допускали ту или иную долю импровизации. За день до озкса мылись в бане и надевали чистое платье. В дни наиболее важных озксов не работали. Работать в это время считалось грехом (*пежеть*). При молении обращались на восток: руки воздевали к небу или скрещивали на груди ладонями под мышки и кланялись, вставали на колени или падали ниц. Мордовские озксы не имели точной календарной даты проведения. Они, как правило, были связаны с началом, серединой или завершением тех или иных работ. Мордва издавна считалась народом-землепашцем, поэтому озксы, связанные с земледелием, занимали ведущее место в календаре мордовских озксов. Значительная их часть посвящалась также животноводству и пчеловодству.

Период зимнего солнцестояния и поворота солнца на лето (начало прибывания дня) мордва отмечала праздником *калядань чи* (день коляды), во время которого совершались разнообразные магические обряды с целью обеспечить благосостояние в будущем году. В честь коляды в мордовских селениях пекли небольшие сдобные пироги в виде коня. Молодежь собиралась в особую избу, где проводила вечера в играх, начиная с того, что сжигала на улице специально изготовленное соломенное чучело. Мальчики и девочки лет 10 колядовали под окнами изб. Выстроившись в ряд, они пели, чтобы уродился хлеб соломой с оглоблю, с дугу колосом, с колядовую лепешку зерном. Их угощали лепешками "колядашками".

Накануне Нового года (мокш. *Од киза*, эрз. *Од ие*) стряпали "орешки" (*пештть*) из пшеничной муки. Состоятельные крестьяне жарили поросенка, гуся или курицу. Вечером устраивали моление – озкс. Хозяйка брала в руки каравай хлеба и, поднимая его над головой, просила *Пакся-аву* (божество поля), чтобы уродился хлеб. Потом, взяв в руки чашку с "орешками", просила *Вирь-аву* (божество леса) об урожае орехов. Поднимая жареного поросенка, она просила Юрт-аву (божество жилища) о размножении скота. Вечером молодые парни, нарядившись в вывороченные шубы и шапки, ходили по домам с вениками и собирали "орешки". Хозяева, вручая "орешки", говорили: "Нате, нате вам орешков, молитесь, чтоб дело шло вперед, чтоб уродился хлеб и умножился скот". Вениками били тех, кто не давал "орешков" или говорил что-нибудь неприятное (Там же. С. 376).

Весенне-летний цикл мордовских озксов начинался с *ливтема-совавтома озкса* – моления первого выгона скота (*ливтемс* – выпустить, *совавтомс* – впустить), который обычно проводился в начале апреля. Это моление ярко характеризует веру мордвы в очистительную и предохранительную силу огня. Указанный озкс совершался в конце деревни, на выгоне. Здесь собиралась вся деревня, туда же пригоняли скот. Огонь в доме в этот день заливали водой. На месте моления трением сухих деревянных брусков добывали новый огонь (*од тол*) и разводили костер. От этого костра каждый домохозяин брал себе в горшок нового огня и затем поддерживал его в горнушке целый год вплоть до следующего моления. Тут же расчищали вырытую издавна яму, устраивали на столбах из досок помост, крытый дерном. Во время моления на середину помоста ставили горшок с новым огнем и под ним по яме три раза прогоняли скот.

Перед началом сева всей общиной проводили *кереть-озкс*, т.е. моление, посвященное плугу. В некоторых местах оно носило название *сабан-озкс* (*сабан* – тяжелый плуг, предназначенный для вспашки задернованных земель). *Кереть* – старинное и в настоящее время забытое мордовское название плуга. *Кереть-*

озкс совершался всей общиной в конце деревни. От каждой семьи приносили петуха или селезня, которых на месте озкса резали и варили. В некотором отдалении от караваев расстилали белую скатерть, ставили на нее хлеб-соль и вареную птицу. Назначенные для моления старики становились возле скатерти лицом к востоку. Один из них произносил молитву, в которой от имени всех присутствующих просил Шкая дать урожай хлеба, дождичка, теплую росицу, долгий светлый день, скоту размножения, "нескончающегося богатства" (Там же. С. 1397–398). После молитвы садились обедать, а после обеда назначали день, когда выезжать на посев, и того, кто должен выехать первым. Для этого обычно выбирали счастливого человека, у которого хлеб родится и нога "легкая". Старосте давали наказ следить за тем, чтобы кто-либо другой не выехал раньше выбранного, и затем расходились по домам.

Много озксов совершалось летом. В начале июня проводили *алашань озкс* (*алаша* – кобыла), т.е. моление о лошадях, а через неделю – *скал-озкс* (эрз. *скал* – корова), сопровождавшиеся молитвами о сохранности и приплоде как лошадей так и крупного рогатого скота.

Одно из самых торжественных и многолюдных летних молений – общинный праздник *веле-озкс* (*веле* – село), проводившийся в конце июня. Он продолжался три дня. В первый день закалывали быка, во второй – телку. Варили пиво. Первые два дня молились верховному богу Шкаю, прося здоровья для сельчан и доброго урожая хлебов, а в третий день – о здоровье солдат, находившихся в это время на военной службе. Завершив молитвы, не расходились до позднего вечера. Старшие пили общественное пиво, а молодежь заводила игры.

Перед сенокосом (начало июля) имел место луговой озкс – *лайме озкс* (мокш. *лайме* – луг), на котором резали двух овец и просили Шкая помочь скосить сено, сметать его в стога, чтобы оно пошло на здоровье скоту, а перед прополкой полей – *пакся эмежень кочкамо озкс* – моление, посвященное началу прополки полевых овощей (эрз. *пакся* – поле, *эмеж* – овощ, *кочкамс* – собирание, *озкс* – моление).

Когда созревали хлеба (август), устраивался *варма-озкс* (*варма* – ветер), на котором просили божество ветра Варма-аву не губить урожай, не пускать "своего ветра на созревшие хлеба во время уборки сена, во время уборки соломы" (*Paasonen*, 1941. S. 41).

Третий цикл аграрных озксов приходился на осеннее время. Среди них следует отметить *уча-озкс* (*уча* – овца), проводимый по окончании полевых работ. Все жители села собирались на поле и приносили с собой брагу, пироги, ложки, чашки, хлеб, соль. На общинные деньги покупали самую хорошую овцу и варили ее в больших котлах. На этом озксе благодарили Шкая и других богов за собранный урожай.

Осенью совершалось несколько семейных молений, среди которых прежде всего назовем *юртава-озкс* – моление божеству жилища. Озкс этот совершался глубокой осенью, когда семьи со двора и поля возвращались на зимнее житье в дом. К этому озксу резали овцу, варили брагу и готовили разную еду. Обычно хозяйка дома обращалась к богу Шкаю со словами: "Шкай пас, кормилец, трей пас, кормилец! Тебе молимся со светлой свечой, с разной стряпней. Приготовлено белыми руками, с добрыми мыслями. Вот сварили горшок каши. Сколько в нем крупинок, соли, столько дай нам для жизни добра, нескончаемого имущества, урожайного хлеба, размножающегося скота, детей. Храни нас, великий Шкай пас, на всяком месте, во время лежания и хождения. Храни нас во время темной ночи, светлого дня. Добрый пусть идет навстречу, – а злой – мимо" (*Евсевьев*, 1966. с. 402–403).

Основой для возникновения годового цикла мордовских озксов служили хозяйственные занятия мордвы (в первую очередь ее аграрная деятельность), стремление обеспечить благополучие людей, защитить домашний скот, поля и сады от засухи, ветров, града, заморозков, эпидемий, эпизоотий. В озксах отражалась

постоянная боязнь подвергнуться нищете, разорению, смерти. В них воплощались не только чаяния о насущном хлебе. Некоторые озксы сопровождались песнями, играми, плясками, шутками, выражавшими радость жизни, стремление коллективно, всей общиной отдохнуть после завершения тех или иных утомительных трудовых процессов, облегчить смехом, незлобивым юмором житейские трудности и заботы.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ МОРДВЫ

Христианизация мордовского народа была сложным, длительным и противоречивым процессом, сопряженным с более широким и значительным процессом присоединения и последующего развития мордвы в составе Русского государства. Наиболее ранние письменные свидетельства о ее крещении относятся к началу XVI в. Так, в одном из документов Русского государства, датированном сентябрем 1508 г., сказано о новокрещенном мордвине Федоре, которому в качестве толмача было поручено сопровождать "от Коломны до украины (т.е. до границы, окраины. – *Авт.*) ногайских послов" (*Гераклитов*, 1931. С. 179). Этот мордвин, будучи знатоком нескольких языков, видимо, находился на государевой службе в должности переводчика, принявшего крещение.

С XVI в. на территории мордвы начали воздвигаться православные монастыри и церкви. Царское правительство наделяло их пахотными, лесными, водными угодьями и приписывало к ним целые мордовские поселения. Монахи крупных центральных монастырей буквально по следам русского войска, разгромившего Казанское ханство, через Шацкий, Арзамасский, Темниковский, Алатырский уезды, населенные мордвой, устремились в "подрайскую землицу", захватывая лучшие угодья. На мордовских землях оседали представители московских Новоспасского и Чудова, подмосковных Троице-Сергиева и Саввино-Сторожевского, нижегородского Печерского и других монастырей. Крупнейшими монастырями на мордовских землях были Саввино-Сторожевский (основан в XVI в.), Пурдышевский (XVI в.), Санаксарский (1659 г.), Саровский (1705 г.) в Темниковском у., Никольский Чернеев (1573 г.) в Шацком у., Новоспасский (60-е годы XVII в.) в Арзамасском у. и др.

Столкновения светских и церковных властей с "иноверцами" на почве христианизации порой носили весьма ожесточенный характер. Так, в 1656 г. в Шацком у. убили архиепископа Рязанского Мисаила, прибывшего туда с царской грамотой, с государевыми служилыми людьми "мордву и татар во крещение приводити" (Документы и материалы по истории… Т. 1. С. 298).

16 мая 1681 г. царь Федор Алексеевич подписал указ о предоставлении льгот мордве в случае крещения: "Да и мордве сказать, чтоб они, поискав благочестивые христианские веры греческого закона, крестились все. А как они крестятся, и им во всяких податях дано будет льготы на шесть лет. А буде они креститься не похотят, и им сказать, что они отданы будут в поместья и в вотчины некрещеным мурзам и татарам…" (Там же. Т.2. С. 47). Немало мордвы польстилось на льготы и крестилось, но их обращение в христианство было чисто формальным: едва удалялись священники и пристав, как новокрещеные снимали с себя кресты и продолжали жить по-старому. В 1686 г. вышел новый указ царского правительства, в котором говорилось о том, что "новокрещеная мордва в христианской вере не тверда, в церкви божии не приходит и отцов духовных у себя не имеет" (*Кузнецов*, 1912. С. 53).

В 1740 г. в Казани была учреждена Контора новокрещенских дел, призванная ускорить христианизацию на территории Казанской, Нижегородской, Воронежской и Астраханской губерний. В указе царского правительства от 11 сентября 1740 г. об отправлении архимандрита Д. Сеченова, назначенного главой конторы в эти губернии, повелевалось давать новообращаемым льготы от податей на три года, освобождать их от рекрутской повинности, работы на казенных заводах, "давать каждому по кресту медному, что на персях носят, весом каждый по пяти золотников, да по од-

ной рубахе с порты, и по сермяжному кафтану с шапкою, и рукавицы, обуви чирики с чулками, а кто познатнее, тем при крещении давать кресты серебряные по четыре золотника, кафтан из сукон крашеных, какого цвета кто похочет, ценою по 50 копеек аршин, а вместо чириков сапоги ценою в 45 копеек, женскому полу волосники и очельники, по рубахе холщевой. Да от денег, мужеска пола, кои от рождения выше 15 лет, по рублю по 50 копеек; а от 10 до 15 лет – по рублю, а кои ниже 10 лет, тем – по 50 копеек; женска пола, от 12 лет и выше – по рублю, а прочих, кои ниже 12 лет, – по 50 копеек. Сверх же того, которые святое крещение с женами и с детьми приимут всею семьею, давать в домы их по иконе, со изображением спасителева образа или богоматери с предвечным младенцом, и о том в жилищах их для ведома публиковать указами" (Там же. С. 275).

Намного ухудшилось положение тех, кто, несмотря на льготы, не хотел креститься, ибо все повинности и подати крестившихся приказано было "взыскивать вместо их на оставшихся в тех местах некрещеных иноверцах" (Там же. С. 274).

В 1744 г. в челобитной, адресованной императрице Елизавете Петровне, мордовские "прявты" (выборные старосты) деревень Романиха и Клеиха Терюшевской вол. Нижегородского у. Данила и Живайка Цанаевы от имени "всей той волости мордвы" просили не подвергать их насильному крещению, отозвать из волости прибывшего туда епископа Нижегородского Дмитрия с протопопами, попами и солдатами, который не желавших креститься арестовывал, держал под крепким караулом в кандалах и колодках, бил мучительски, смертно, привязав к столбам, и в купель окунал связанных и кресты надевал на связанных. Челобитчики просили "об обороне их от оного архиерейского нападения и от других вышепоказанных, также и от несносного разорения и от насильного крещения и о выводе из Терюшевской волости оставленного от оного архиерея протопопа с командой". Однако принудительное крещение продолжалось, а за содействие мордве в составлении указанной челобитной солдата Преображенского полка Григория Зубкова по императорскому указу было повелено бить "при полку нещадно батогами, дабы впредь другие того чинить не дерзали" (РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Д. 805. Л. 468).

Началось Терюшевское восстание мордвы в 1743–1745 гг. во главе с Несмеяном Кривовым и Пумрасом Семеновым. Понимая, какую опасность оно представляет, епископ Нижегородский и Алатырский Дмитрий (Сеченов) просил Синод быстрее подавить его, ибо "протчих мест некрещеные народы..., мордва, и черемиса, и чуваша вси от того возмутятся и воссвирепеть могут" (Там же. Л. 14 об.). Прибывшие войска действительно скоро и жестоко подавили восстание, а его предводителя Н. Кривова "за снятие с себя креста и за расколотие святые иконы" и за то, "что он во всем был первой возмутитель и заводчик", правительствующий Сенат приговорил "зжечь при собрании всей Терюшевской волости новокрещеных и некрещеных мордвы при селе Сарлее, при котором собрание и на преосвященного епископа Дмитрия нападение от мордвы было". "Учинить смертную казнь" повелевалось и другому предводителю этого восстания, бурмистру д. Клеиха П. Семенову "за возмущение мордвы". Остальные руководители и повстанцы "в страх другим" были биты кнутом и плетью (Там же. Л. 264–266).

Протест не только мордвы, но и других народов Среднего Поволжья против христианства как религии, насильственно внедряемой в народ царизмом, иногда облекался в религиозную форму: отказ от принудительно навязанного православия и возврат к "язычеству". Вместе с тем имели место попытки как-то трансформировать старую доправославную веру, чтобы можно было эффективнее противопоставить ее православию. Один из ярких эпизодов такого реформаторства связан с движением мордвы той же Терюшевской вол., проходившим в 1808–1810 гг. Возникнув как обычное крестьянское сопротивление помещичье-крепостному гнету (отказ от барщинных работ), оно затем превратилось в религиозно-реформаторское движение. Возглавил его местный крестьянин – житель д. Большое Сеськино, принадле-

жавшей графине Сен-Приест, Кузьма Алексеев, иронически прозванный местными чиновниками и миссионерами "Кузькой – мордовским богом".

Мордовские крестьяне указанной волости стали собираться в лесах на общие моления (*озксы*), проводившиеся, как докладывал нижегородский губернатор А.М. Руновский министру внутренних дел князю А.В. Куракину, "по древнему их идолопоклонническому мордовскому заблуждению". На этих мольбищах К. Алексеев объяснял крестьянам, что они не должны принадлежать помещикам и выплачивать оброк, что "Христа больше нет, не будет больше и христианской веры", что скоро "прежняя их мордовская вера возвысится, а христианская упадет" (*Зевакин*, 1936. С. 27–33, 40, 42, 62).

Царское правительство жестоко расправилось с крестьянским движением. Его руководитель и семь наиболее близких сообщников были арестованы и преданы военно-полевому суду. Суд приговорил К. Алексеева к сечению плетью, вырезанию ноздрей, наложению клейма на лоб и щеки и ссылке на поселение в Иркутскую губ. Архиепископ Нижегородский и Арзамасский Вениамин лично объезжал волость, вместе с полицией и помещиками назначал к каждой десятидворке новокрещенных смотрителей, получивших приказание "наблюдать, дабы живущие в оных препорученных им дворах новокрещены не исправляли никакого моления по мордовским обрядам, а молились бы по-христиански" (Там же. С. 45–51).

Иерархи Русской православной церкви объявляли "грехом" житейские контакты русских крещеных крестьян с некрещеными татарами и мордвой, накладывали на них церковный запрет. Например, в уставной грамоте, выданной 20 октября 1651 г. протопопу Темниковского собора, специально оговаривалось, чтобы "скверного платья у поганых татар и у мордвы православные христиане отнюдь не имели, и в церковь бы в нем не входили. И по корчмам и к некрещеным татарам и к мордве в домы не приходили, и к себе в домы их не призывали, и с ними вместе не пили и не ели, понеж бо то святых отцы заповедано есть православным христианам отнюдь с неверными ни пити, ни ясти…" (Документы и материалы по истории… Т. 1. С. 297).

Складывание широкой экономической общности в рамках единого всероссийского рынка, единой системы товарно-денежных отношений, отсутствие каких-либо принципиальных отличий в уровне развития крестьянского хозяйства мордвы и русских, смешанное расселение, совместная борьба против крепостничества внутри страны, а также совместная защита России от внешнего нападения, участие мордвы в качестве спутника русских в освоении других земель способствовали добрососедским отношениям. Примечательна в этой связи одна из русских пословиц, записанная в середине XIX в. в Нижегородской губ. молодым Н.А. Добролюбовым, выросшим в семье священнослужителя: "С боярами знаться честно, с попами свято, а с мордвой хоть грех, да лучше всех" (РНБ ОР. Ф. 255. Д. 48. Л. 6; Д. 49. Л. 1; Д. 55. Л. 2).

Неоднократные попытки православного духовенства наложить церковный запрет на повседневные связи русского крещеного крестьянства с еще не крещеной мордвой оказывались безуспешными и были обречены на провал. Как доносил в Синод епископ Нижегородский и Алатырский Дмитрий, "неученые христиане при их (мордвы. – *Авт.*) бесовских игралищах приходят обществом и скверным их жертвам приобщаются, пьют и едят с ними заедино" (РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Д. 805. Л. 7 об.).

Некоторые наиболее проницательные миссионеры предлагали поощрять браки новокрещенных с русскими, о чем, в частности, писал в Правительствующий Сенат 5 июня 1733 г. архиепископ Казанский и Свияжский Иларион, отмечавший, что "за русских никого из оных (новокрещенок народов Поволжья. – *Авт.*) не имеется" (Там же. Д. 782. Л. 1513 об.). Принятие православия хотя и облегчило браки мордвы, марийцев, удмуртов, чувашей с русскими, зато еще более затруднило браки с мусульманскими народами – их соседями (татарами, башкирами), ибо губернаторам и воеводам на местах не раз повелевалось "смотреть накрепко", чтобы "махометане

мордву, чувашей, черемис, вотяков и протчих тому подобных иноверцев в свою веру не превращали и не обрезывали" (Там же. Л. 162–162 об.).

Характеризуя степень христианизации народов Среднего Поволжья, ректор Казанской духовной семинарии архимандрит Климент писал в 1844 г.: "Из числа обращенных в христианство народов более всего утвержден и наставлен в православие народ мордовский. Всех многочисленнее из числа обращенных есть народ чувашский… Можно бы ожидать от него таких же успехов в христианстве, какие видны и в мордве, если бы и чуваши были расселены между русскими" (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2933. Л. 48).

Еще в конце XVIII в. наиболее дальновидные деятели Русской православной церкви, понимая негативные стороны принудительной христианизации, которая не столько сближала, сколько разобщала народы, стали использовать для более результативного внедрения христианства их родные языки. Особенно большие успехи в этом деле были достигнуты в Нижегородской и Алатырской епархии стараниями епископа Нижегородского и Алатырского Иоанна Дамаскина (годы жизни 1737–1795). Как свидетельствует биограф Дамаскина иеромонах Макарий, в этой епархии при новом епископе произошли серьезные перемены. Они коснулись в первую очередь духовной семинарии, в которой по распоряжению Дамаскина "для обращения инородцев в христианство" было "введено преподавание языков татарского, мордовского и чувашского, которыми и сам он занимался" (*Макарий, иером*., 1849. С. 13).

Назначение Иоанна Дамаскина епископом в Нижний Новгород совпало со временем, когда императрица Екатерина II, увлекшись просветительскими идеями, задумала составление "сравнительного словаря всех языков и наречий, обитающих в Российской империи". 26 августа 1784 г. в Царском селе она подписала следующий рескрипт: "Преосвященный епископ Нижегородский Дамаскин! Считая, что в Нижегородской семинарии преподается учение языков разных народов в епархии вашей обитающих, я желаю, чтобы ваше преосвященство доставили мне словарь тех языков с российским переводом, расположенный по алфавиту российских слов и сверх письмян оных народов написав по-российски каждое слово, как оное произносится" (*Феоктистов*, 1971. С. 26).

Получив царское распоряжение, Дамаскин создал группу составителей словаря. За семь месяцев был завершен черновой вариант и переписан весь словарь объемом свыше 11000 словарных статей на пяти языках. К составлению словаря епископ привлек, как сказано на титульном листе, "знающих оные языки священников и семинаристов", носителей эрзя-мордовского, татарского, чувашского и марийского языков.

15 апреля 1785 г. словарь отослали императрице. На титульном листе его значилось: "Словарь языков разных народов в Нижегородской епархии обитающих, именно россиян, татар, чувашей, мордвы и черемис, по высочайшему соизволению и повелению ея императорского величества премудрой государыни Екатерины Алексеевны, императрицы и самодержицы всероссийской, по алфавиту российских слов расположенный, в Нижегородской семинарии от знающих оные языки священников и семинаристов под присмотром преосвященного Дамаскина епископа Нижегородского и Алаторского сочиненный 1785-го года". Как отмечал Дамаскин, "позлику ни чуваша, ни мордва, ни черемисы своих букв или литер не имеют, а татаре пишут арабскими буквами", слова в словаре расположены "по российскому алфавиту" и написаны "российскими письменами". При написании мордовских слов составители словаря использовали не только буквы русского алфавита, но и орфографическую систему в целом, которая была свойственна русскому письму последней четверти XVIII в. Следует подчеркнуть, что перенос правил правописания русского языка в мордовскую часть "Словаря" оказался удачным. Это подтвердилось и в XX в., когда на базе русской графики и орфографии началось формирование мордовских литературных языков.

В стенах Тамбовской духовной семинарии проф. П. Орнатов составил первую мордовскую грамматику, опубликованную в Москве в 1838 г. Подготовка "Мордовской грамматики, составленной на наречии мордвы мокши" была направлена на более эффективную христианизацию мордвы и составлялась во имя "прочнейшего укоренения в сердце сего народа учения христианского" (*Орнатов*, 1838. С. IX). По свидетельству автора грамматики, мордовское население Тамбовской губ., проживавшее в основном на территории Спасского и Темниковского уездов, едва понимало русский язык, что и заставило комиссию духовных училищ "ввести в классическое употребление в местной семинарии язык мордовский для приготовления воспитанников к священническим должностям в мордовские селения" (*Феоктистов*, 1976. С. 128). Преподавание мордовского языка в этой семинарии началось с 1834 г.

"Мордовская грамматика" П. Орнатова была составлена по типу и схеме грамматик русского языка. Поэтому графика и орфографические принципы передачи мокша-мордовских слов и форм перенесены в нее из русского языка. Все это составитель мотивировал следующим образом: "Для выражения мордовских слов я употребил литеры языка русского с тем намерением, чтобы и самим мордвам дать возможность за один раз научиться и своему, и вместе языку русскому" (*Орнатов*, 1838. С. XI–XII).

Некоторые сведения о состоянии преподавания мордовского языка в Тамбовской духовной семинарии можно извлечь из ответа исполнявшего должность ее ректора иеромонаха Макария на запрос правления Казанской духовной академии от 30 сентября 1842 г. о том, какие местные языки преподаются в духовных семинариях Казанского духовного учебного округа. Как сообщал Макарий, "в Тамбовской семинарии преподаются местные языки – мордовский и татарский. Знание этих языков имеет быть доведено по крайней мере в некоторых учениках до такой степени, чтобы они могли свободно говорить на сих языках с природными татарами и мордвою" (ГАРТ. Ф. 10. Оп.1. Д. 2933. Л. 34).

Из ответов, поступивших в Казанскую духовную академию, следовало, что Тамбовская духовная семинария была единственным учебным заведением в России, где в то время преподавался мордовский язык. Из других семинарий (Казанской, Нижегородской, Оренбургской) поступили ответы, что, хотя мордва и проживает на территории их епархий, мордовский язык у них не преподается.

Окончательное выражение идея христианизации нерусских народов России на их родных языках получила в так называемой системе Н.И. Ильминского, утвержденной Советом министра народного просвещения 26 марта 1870 г., циркуляром "О мерах к образованию населяющих Россию инородцев". Н.И. Ильминский (1822–1891) – сын протоиерея Николаевской церкви г. Пензы, выпускник Пензенской духовной семинарии, затем Казанской духовной академии – был оставлен в последней "наставником естественных наук и турецко-татарского языка". С 1847 г. он – магистр, затем профессор Казанской духовной академии и Казанского университета, действительный статский советник, член-корреспондент Российской академии наук (с 1870 г.). Монархист по убеждениям, Ильминский верой и правдой служил царизму и Русской православной церкви, но в отличие от многих своих предшественников отвергал принудительные методы христианизации, резонно полагая, что посредством их можно добиться лишь обратных результатов. Он ратовал за подготовку церковнослужителей из среды местного коренного населения и считал, что "инородец, движимый только врожденным инстинктом, прямо и непосредственно может действовать на ум и сердце единоплеменных ему инородцев.., что к человеку своего племени инородцы, и вообще простолюдины, имеют более доверия, нежели к человеку чужому" (*Машанов*, 1892. С.171).

При миссионерском обществе "Братство святого Гурия", открывшемся в Казани в 1867 г. (названо по имени первого в Среднем Поволжье миссионера архиепископа Гурия, XVI в.), была создана в 1876 г. переводческая комиссия под председа-

тельством того же Н.И. Ильминского – директора Казанской учительской инородческой семинарии, которая стала переводить и печатать миссионерскую литературу. На первых порах она обращала мало внимания на мордовские переводы, считая мордву довольно обрусевшей. "Инородческих племен, – писал по этому поводу Ильминский, – в пределах Казанского учебного округа девять: татары, башкиры, киргизы (казахи. – *Авт.*), калмыки,чуваши, черемисы, вотяки, мордва и зыряне. Из них мордва, как наиболее обруселое племя, может заимствовать образование непосредственно из русских училищ" (ГАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 60. Л. 1).

Спустя некоторое время выяснилось, что, хотя мордва, по сравнению с другими народами Поволжья, в целом несколько лучше знает русский язык, эти знания не настолько глубоки, чтобы мордовские дети могли сразу обучаться на русском языке. Поэтому руководство Казанского учебного округа пересмотрело свое отношение к переводам церковно-миссионерской литературы на мордовский язык. На эрзянском наречии мордовского языка были изданы "Священная история Ветхого и Нового Завета" (1-е изд. в 1880 г., 2-е изд. в 1883 г.), "Главные церковные праздники" (1881 г.), "Евангелие от Матфея" (1882 г.), "Чин исповедания и како причащати больного" (1884 г.), "Крещение Руси при святом князе Владимире" (1888 г.), "Евангелие от Луки" (1889 г., 2-е изд. – 1897 г.), "Священная история Ветхого Завета" (1894 г.), "Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна" (1910 г.). На мокшанском наречии мордовского языка опубликованы "Евангелие от Матфея" (1879 г.), "Евангелие от Луки" (1891 г.), "Молитвы и ирмосы св. Пасхи" (1891 г.), "Крещение Руси при святом князе Владимире" (1891 г.), "Священная история Ветхого Завета" (1897 г.). Кроме того, печаталась учебная литература – главным образом буквари: "Букварь для мордвы-эрзи с присоединением молитв и русской азбуки" (1884 г.), "Букварь для мордвы-эрзи" (1892 г., 2-е изд. – 1894 г.), "Букварь для мордвы-мокши" (1892 г., 2-е изд. – 1897 г.). В 1882–1883 гг. в небольшом количестве экземпляров напечатаны были два выпуска образцов мордовского фольклора (Образцы мордовской народной словесности. Вып. 1. Песни на эрзянском и некоторые на мокшанском наречии; Вып. 2. Сказки и загадки на эрзянском наречии мордовского языка с русским переводом), вызвавшие сильные нарекания на Переводческую комиссию со стороны официальных властей. Мордовские переводы составлялись А.Ф. Юртовым, М.В. Евсевьевым, А.И. Тюменевым и др.

Вместе с тем даже "система Ильминского", несмотря на явное миссионерско-русификаторское содержание, внедрялось крайне непоследовательно, поскольку преподавание на инородческих языках казалось царским властям занятием опасным. Например, член Ученого комитета министерства народного просвещения Георгиевский в 1867 г. утверждал, что нельзя учить инородцев на их родном языке, так как это "может послужить к пробуждению племенного самолюбия и уважения к собственному языку". На страницах "Журнала Министерства народного просвещения" при обсуждении вопроса об образовании инородцев им было высказано следующее суждение: "Язык – это народ: утвердите язык письменностью, дайте ему некоторую литературную обработку, изложите его грамматические правила, введите его в школу и церковь, и вы тем самым утвердите соответствующую народность, и доселе безразличную в отношении к языку массу инородцев, с явным даже влечением к усвоению русского языка, вы обратите в племя, которое будет дорожить своими особенностями и будет настаивать на своем обособлении" (ЖМНП, 1867. С. 91–92).

Как явствовало из циркуляра, направленного 23 мая 1870 г. министром народного просвещения графом Д.А. Толстым управляющему Казанским учебным округом М. Соколову, инородческие языки могли быть употребляемы в школах лишь "по необходимости, как орудие при первоначальном обучении и развитии инородцев". В свою очередь, разъясняя это положение, управляющий Казанским учебным округом писал Н.И. Ильминскому 9 июня 1870 г., что оно не дает повода полагать, будто "в инородческих школах будут учить инородческим языкам, которые не

имеют ни грамматики, ни письменности, и изучение которых, в смысле изучения языка, немыслимо" (ГАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 2. Л. 31).

Обращение к использованию родного языка в школьном преподавании, а также в церковном богослужении, переводы церковной литературы на языки народов России, в том числе на мордовский, способствовали изучению и развитию этих языков, подготовке национальных кадров интеллигенции, росту национального самосознания. В период реакции, наступившей после первой русской революции 1905–1907 гг., преподавание на родном языке было запрещено и возобновилось только после Октябрьской революции.

15–22 мая 1917 г. в Казани проходило Первое общее собрание народностей Поволжья, в работе которого принимало участие свыше 500 человек из чувашей, мордвы, марийцев, удмуртов, калмыков, крещеных татар, коми-зырян и коми-пермяков, в большинстве своем учителей и священнослужителей. Рассмотрев вопрос о местном самоуправлении, оно рекомендовало будущему Учредительному собранию установить в России демократическую республику с предоставлением всем народностям культурной автономии.

Один из активистов этого собрания, священнослужитель-мордвин Ф.К. Садков, в своем выступлении раскрыл основные положения программы инородческого духовенства. Он превозносил миссионерскую деятельность Ильминского, считал важнейшей задачей выдвижение "народных епископов", способных нести "слово истины на родном для своей паствы языке". И тогда "чуваши не будут отатариваться, черемисы и вотяки уходить обратно в язычество, мордва коснеть в своем религиозном невежестве, ибо пастырь – начальник их – будет глашать каждого по имени, и они, услышавши родной и знакомый голос, побегут на зов его и тогда никакие магометы, ни кереметы, ни колдуны не отвлекут их от ограды Христовой" (Протоколы…. 1917. С. 44).

Стремясь сохранить и упрочить церковное влияние на нерусские народы Поволжья, националисты-церковники объявляли религию движущей силой национального возрождения. "Религия, – говорил тот же дьякон Ф. Садков с трибуны указанного собрания, – ведет к национальному возрождению. Мы, как националисты, во имя сохранения своих народностей, должны стараться, чтобы религия укреплялась в среде наших народностей" (Там же. С. 48).

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ

Церковные и полицейские власти в своих донесениях о религиозной жизни нерусских народов Поволжья отмечали, что христианская вера воспринималась ими медленно и трудно, что дохристианские верования и обряды продолжали бытовать. Причины живучести доправославных верований и обрядов мордвы следует искать в общественно-бытовом укладе народа, в его этнических психолого-поведенческих факторах. Мордовские дохристианские верования и обряды были тесно связаны с окружающим миром, средой обитания, трудовой и общественной жизнью народа. Мордва без всякого принуждения со стороны официальных властей заимствовала, например, многое из дохристианских верований и обрядов русского народа, поскольку данные верования и обряды оказались приспособлены к хозяйственно-бытовому крестьянскому укладу русских, сходному с мордовским. Этим объясняется также переосмысление и видоизменение христианских религии и обрядов в сознании мордвы с точки зрения ее язычества. Миссионеры православной церкви, в свою очередь, в целях быстрейшей христианизации стали приспосабливать православие к религиозным верованиям и обрядам мордвы, к производственно-бытовым условиям мордовского крестьянства. Итогом длительного взаимодействия русского православия с мордовским язычеством было возникновение мордовского варианта православия, представлявшего собой русское православие, адаптированное мордовским язычеством.

Эта адаптация началась с самого имени христианского бога, его теонима, который стал называться именем мордовского верховного бога – Нишке, Нишке-паз, Вере-паз (эрз.), Шкай, Шкабавас, Вярьде Шкай (мокш.). Мордовские божества грома Пурьгине-паз и молнии Ёндол-паз отождествились с Ильей Пророком, покровителем громов и дождей. Многочисленные православные святые (Петр, Павел, Николай, Фрол, Лавр и другие) перемешались с дохристианскими мордовскими божествами и составили единый пантеон. Например, в народной песне "Большое поле" говорится о том, как православный Никола (по-мордовски Микола) "делит счастье" мордве, сидя на ветвях дуба в компании с Нишке-пазом и Норов-пазом, причем "богатеям подносит ковшами, кто скуднее живет – по чарке, и на кончике ложечки медной оделяет Микола бедных" (Мордовские народные песни, 1957. С. 19–20; Устно-поэтическое творчество… Т. 2. 1965. С. 275–278). В мордовских избах появились иконы, постепенно ставшие обязательным атрибутом целого ряда традиционных обрядов – новоселья, свадьбы, различных праздников, в том числе озксов. "Мордовские праздники, большие моляны, – писал В.О. Ключевский, - приурочивались к русским народным или церковным празднествам, семику, троицыну дню, рождеству, новому году" (*Ключевский* 1956. С. 305–306). На место ряда дохристианских праздников пришли православные, но они подверглись трансформации, вобрали в себя элементы дохристианских верований и обрядов мордвы.

Пасха по-эрзянски стала называться *инечи* (от *ине* – великий, *чи* – день), по-мокшански – *очижи* (от *оцю* – большой, великий, *ши* – день). Основное содержание этого праздника, одного из главнейших праздников христианской религии, мордва свела к поминовению предков, к просьбам, чтобы они содействовали хорошему урожаю и размножению скота, берегли людей от всякого зла, покровительствовали им. Ходили на кладбище и приглашали предков мыться и париться в бане, приготовляя для них теплую воду и веник, а в домах – постели: стлали на скамьях войлок, клали на него подушки, полотенца. Обращались к предкам с такими словами: "Прадеды и прабабушки! Да будет на нас ваше благословение! Стряхните с себя пыль земную! Для вас мы блинов напекли, брагу сварили. Приходите, пейте и ешьте. Соберите всех своих родных, имен всех не найдешь, вы сами всех соберите, ни одного не оставляйте. Может быть, есть кто несчастный, не имеющий родных, пусть и он не завидует, приведите и его, – всем хватит, путь все пьют и едят. Вот приготовили мы вам постель – да будет она мягка" (*Евсевьев*, 1966. С. 367–368). Прощаясь с предками, говорили: "Прадеды-прабабушки! Благословите нас на хорошее житье, на урожай хлеба, на размножение скота. Храните нас от всякого зла и на ходу, и при лежаньи, и при вставаньи" (Там же. С. 370).

Мордовский вариант Пасхи заметно отличается от православной Пасхи – праздника воскресения Христа. Отличие это заключается прежде всего в чисто практическом содержании молитв, обычно сводящихся к просьбам об изобилии в доме, урожае, здоровье людей и скота, защите их от всяких опасностей. Оно заключается также в перенесении на Пасху ряда дохристианских обрядов мордвы: приготовление бани для предков, постели, кваса, зажигание свечи предков. На празднование Пасхи было перенесено проводимое мордвой ранее в это время весеннее поминование предков.

29 июня (12 июля) православные христиане празднуют Петров день. Мордва в это время стала проводить Петроозкс – моление в честь святого Петра, в котором отразилось практиковавшееся ранее, примерно в это же время, общинное моление вель-озкс. На празднике Петроозкс так же, как и на празднике вель-озкс, приносили Шкаю кровавую жертву – быка, просили у божества тихого дождика, теплого воздуха, хлебу – рождения, сбережения от бурь, холода и града, скоту – умножения, сбережения от хищных зверей, от лихого и всякого злодея. Как и прежде, ели мясо, пили брагу и молились на восток.

18 (31) августа мордовские крестьяне начали отмечать "лошадиный" праздник Флора и Лавра, в содержании и обрядовой стороне которого прослеживаются чер-

ты проводившегося мордвой (только мужчинами) до крещения общинного моления *алашань озкс* (мокш., эрз. *алаша* – лошадь, *озкс* – моление), посвященного лошадям. Святые Флор и Лавр в сознании мордвы слились в один образ Крёла-Лавра. На этом празднике произносили молитву приблизительно следующего содержания: “Верепаз, кормилец Флор-Лавр! Сохрани лошадей деревни от всякого зла и лиха. Пусть уродится хлеб и размножится скот” (Там же. С. 373–374). С той же молитвой обращались к предкам, после чего обедали и пили медовый квас. Приходившие на моления священники забирали обычно принесенные для них караваи хлеба и другие яства и уходили домой делить их, а мордовские крестьяне начинали молиться по своему старинному обычаю.

Из всех дохристианских обрядов более всего сохранили прежнее своеобразие погребальный и поминальный обряды. Но и здесь не обошлось без влияния христианства. Например, в связи с крещением стало практиковаться отпевание покойника, некоторые зажиточные мордвины приглашали чтецов читать Псалтырь. Изменился внешний вид мордовских кладбищ. Намогильные срубы сменились крестами, дохристианские представления о загробном мире (мокш. *тона ши*, эрз. *тона чи*) смешались с христианскими представлениями о рае и аде.

Современные исследования показывают, что среди мордвы довольно прочно продолжают бытовать не только христианские религия и обряды, но и реликты дохристианских верований и обрядов, а также синкретические формы, образовавшиеся в результате длительного процесса контаминации мордовского язычества с русским православием (*Мокшин*, 1998. С. 193–227).

После распада СССР в сфере этноконфессиональной жизнедеятельности мордвы, как и других народов Российской Федерации, происходят значительные изменения, обусловленные воздействием комплекса экономических, социально-политических и этнических факторов. Наиболее очевидным показателем этих перемен следует считать процесс легализации религиозности, способствовавший быстрому росту числа церквей и монастырей. Так, если в последние годы советской власти в Мордовии насчитывалось 19 действовавших церквей и не имелось ни одного действующего монастыря, то в 1998 г. церквей стало 191, а монастырей 11. В 1991 г. в Мордовии учреждена Саранская и Мордовская епархия Русской православной церкви, отпочковавшаяся от Пензенской епархии. В 1998 г. начало свою деятельность Саранское епархиальное училище, приступившее к подготовке кадров священнослужителей. В тот же период в столице Мордовии состоялось официальное открытие общины Мокшэрзянской протестантской (лютеранской) церкви, ведущей богослужение на мордовских (мокша и эрзя) языках. При этом нельзя не отметить, что взаимоотношения указанных конфессий носят напряженный характер, о чем свидетельствует, в частности, и “Обращение епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии”, опубликованное в средствах массовой информации 7 апреля 1995 г. В нем высказаны слова предостережения в связи с активизацией “доморощенных лютеран во главе с их руководителями Микишем (Микишиным. – *Авт.*) и Алешкиным, которые с благословения финских лютеран захватили плацдарм в Мордовии (зарегистрировали две общины) и теперь целенаправленно приступили к лютеранизации Мордовии”, не ведая, о том, что они тем самым “занимаются расколом мордовского народа, прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа”. «Мы, – говорится далее в “Обращении”, – находясь в лоне Православной церкви, понимаем, что необходимо сохранить мордовский язык, но не любой ценой, не ценой раскола народа по конфессиональному признаку» (Известия Мордовии. 1995 г. 7 апр.).

Как РПЦ, так и Мокшэрзянская лютеранская церковь подвергаются критике со стороны некоторых наиболее радикальных лидеров национальных движений. Например, председатель Фонда спасения эрзянского языка, редактор газеты “Эрзянь мастор” Е.В. Четвергов считает самым большим грехом РПЦ отсутствие в церквях богослужения на родном языке (Эрзянь правда. 1992 г. 15 авг.).

Возобновилась практика перевода церковной литературы на мордовские языки, прерванная в годы советской власти. Этим занимается институт перевода Библии на другие языки (Финляндия), опубликовавший на эрзя-мордовском и мокша-мордовском языках ряд церковных книг, переведенных мордовскими лингвистами. Однако переводы эти Саранской и Мордовской епархией не признаются. В упомянутом выше "Обращении" отмечается, что "книги эти, поступающие к нам из Финляндии и переведенные на местные языки, не понимают не только простой народ, но и священники". Неприятие указанной сакральной литературы в данном документе объясняется также тем, что она издается на Западе "без благословения нашего Священноначалия" и не соответствует "канонам Православной церкви". В "Обращении" говорится, что Саранская и Мордовская епархия постарается в ближайшие годы приступить "к самостоятельным переводам на мокшанский и эрзянский языки Священного Писания и богослужебных книг" (Известия Мордовии. 1995 г. 7 апр.).

Критикуя христианство как "религию-насильницу, религию-разрушительницу, привнесенную с чужбины", которой "может следовать только необразованный, невежественный человек", наиболее радикальные лидеры эрзянских национальных организаций приняли язычество, призвали народ начисто отказаться от РПЦ, пойти по их стопам, сделать все для возрождения "эрзянской религии", ссылаясь на то, что "в наше время, когда грядет экологическая катастрофа, будет великой потерей и преступлением не возродить ее" (Эрзянь мастор. 1999 г. 2 марта). По их инициативе в ряде сел Мордовии, Ульяновской, Оренбургской, Нижегородской областей, где проживает мордва, в разное время, обычно летом, были проведены моления (озксы) с жертвоприношениями языческим богам быков, баранов и овец. Сторонники язычества уделяют его формальной, внешней стороне, атрибутике гораздо больше внимания, чем духовным канонам. Моления транслируются по телевидению на всю Мордовию и в соседние регионы, туда приглашаются гости, в том числе зарубежные, о молениях пишут в газетах, говорят по радио. Местное мордовское население относится к этим мероприятиям по-разному. Сельчане наблюдают за происходящим как за своего рода спектаклем, принимают угощение. Некоторые наливают в бидончики и банки хмельной напиток пуре и уходят пить его домой. Но иногда случаются конфликты. Так, в с. Ташто Кшуманця (Старое Качаево) Большеигнатовского р-на Республики Мордовия несколько мордовок выразили возмущение тем, что инициаторы моления хотят на глазах у всех зарезать быка в то время, когда народ соблюдает православный пост. Страсти накалились до того, что устроителям ("жрецам") пришлось отказаться от заклания быка.

Как показывают исследования, хотя некоторые фрагменты дохристианских верований и обрядов у части мордовского народа бытуют поныне, думать всерьез о полной реставрации в современных условиях язычества не стоит. Слишком глубокие и прочные корни пустила в мордовском народе православная вера (*Мокшин, Мокшина*, 1998. С. 144–187, 213, 227).

Дохристианские верования и обряды мордвы едины для всего мордовского народа. Различия в этих верованиях и обрядах между мокшей и эрзей второстепенны, они проявляются лишь на субэтническом уровне и не могут поколебать исторического, этнокультурного и этноконфессионального единства мордовского народа.

ГЛАВА 5

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Своеобразной летописью, образно отразившей многовековую историю мордвы, стал фольклор – богатый по идейно-тематическому и художественному содержанию, разнообразный по жанрам.

В жанровой палитре мордовского фольклора его исследователи обычно выделяют обрядовую поэзию (религиозно-мифологические, календарные песни, заговоры, свадебные и похоронно-поминальные причеты, паремику (пословицы, присловья, загадки), эпос (сказки, эпические песни), лирику, детский фольклор (колыбельные песни, прибаутки, сказки-заклички, приговорки, колядки, дразнилки, считалки, потешки).

В наиболее ранних произведениях мордовского фольклора запечатлелись архаические представления людей о мироздании, отголоски древних форм общественной и семейной жизни, внутриэтнических и межэтнических взаимоотношений. Материалы фольклора способствуют более четкому определению этнического самосознания мордвы, степени ее консолидации на различных этапах исторического развития. Хотя в традиционном мордовском фольклоре не упоминается этноним "мордва", а говорится об эрзе и мокше, мысль о том, что как те, так и другие составляют один народ, прослеживается довольно отчетливо. Особенно характерна в этом отношении эпическая песня "Вирь чиресэ" ("На опушке леса"), повествующая о борьбе мордвы со степняками-ногайцами, в которой эрзяне и мокшане выступают единым народом. Их этнонимы в песне синонимичны:

У опушки леса эрзянский парень дрова рубит,
На краю леса мокшанский молодец поленья колет..,
Вправо посмотрел эрзянский парень – губаны идут,
Влево посмотрел мокшанский парень – ногайны приближаются

(Устно-поэтическое творчество..., 1963. С. 258–261).

Ногайцы нередко насильно брали себе в жены полонянок. Девушки-мордовки отказывались становиться их женами, ссылаясь на то, что им не позволяют этого делать мордовские боги. Но в некоторых песнях мордвы ногайцы и башкиры изображаются не как разорители, а как гости-сваты; оказывались и такие, которые сами оставались жить в мордовских селах:

...Был среди них один ногаец,
Он женился на эрзянской девушке,
Ногаец, ногаец, уходи отсюда,
Из хорошего села Арчилова.
Ногаец говорит: "Я не уйду,
Я здесь на поправку пойду"

(*Маскаев*, 1964. С. 336–337).

С присоединением народов Поволжья к России, расселением мордвы среди чувашей, татар, башкир и других народов этнические антипатии, обусловленные исторически, постепенно исчезали. Участились добровольные национально-смешанные браки: мордовско-русские, мордовско-чувашские, мордовско-татарские, мордовско-башкирские и др. Например, в мордовской песне "Анюрка" воспевается женитьба башкирского парня Алима на девушке-мордовке Анюрке. С сог-

Рис. 105. Серафима Люлякина – мордовская сказительница. Фото Н.Е. Ревизова

ласия родителей она выходит замуж за башкира вопреки этноконфессиональным преградам:

...Красавец Алим говорит:
– Ох, женушка моя Анюрка,
Ты супруга моя Анюрка!
Ты по-нашему говорить не умеешь,
Нашу веру не знаешь, не ведаешь,
Отвечает мужу Анюрка:
– Муженек мой, Алешенька,
Мы русскую веру примем

(Там же. С. 331–334).

Проживание в едином Российском государстве способствовало дальнейшему укреплению мордовско-русских этнокультурных связей, взаимному восприятию мордвой и русскими элементов обеих культур. Среди сопредельного с мордвой русского населения бытуют мордовские песни. Например, широко распространенная среди русских Поволжья песня "Матаня" была занесена к ним бурлаками-мокшанами, на языке которых *матаня* значит "возлюбленная" (*Кузнецов*, 1912. С. 64).

В настоящее время мордовский фольклор продолжает развиваться, создаются новые песни, частушки, пословицы и поговорки, сказки и загадки. Многим хорошо известны имена мордовских сказительниц Евфимии Кривошеевой, Феклы Беззубовой, Серафимы Люлякиной.

Музыкальному творчеству мордвы присущи развитые как коллективные, так и индивидуальные традиции. Первые больше проявлялись в исполнении необрядовых песен (эпических, лирических, хороводных), вторые – в песнях свахи, свадебных, погребальных и поминальных плачах, колыбельных песнях. Мордовский народ создал

Рис. 106. Участницы самодеятельного хорового ансамбля. С. Старая Теризморга. Фото Н.Е. Ревизова

поразительное по красоте и стройности искусство многоголосного хорового пения – уникальное не только среди финно-угров, но и в мировой музыкальной культуре. Оно успешно развивается такими современными ансамблями, как "Умарина", "Келу", "Литова", "Вастома", "Торама", рядом народных фольклорно-этнографических коллективов, среди которых особенную популярность приобрели Старо-Теризморгский и Кочетовский хоры.

Из мордовских народных музыкальных инструментов наиболее популярным был *нюди* (мокш.), *нудей* (эрз.) – кларнет из двух скрепленных по бокам полых тростниковых трубок одинакового или разного размера, длиной от 17 до 20 см, на котором исполнялись ритуальные плясовые наигрыши и инструментальные сопровождения к ритуальным песням во время молений, на празднике "рождественского дома" и свадьбе, пастушьи песни, а также бытовые плясовые наигрыши. Широкое распространение имели *фам* (мокш.), *пувама* (эрз.) – волынки двух типов, различавшиеся по материалу, из которого они производились, и количеству трубок. Воздушный резервуар волынок первого вида изготовлялся из шкуры теленка, а второго – из бычьего, коровьего или свиного пузыря. Оба вида волынки являлись в прошлом основными музыкальными инструментами, на которых исполнялись ритуальные наигрыши и сопровождения ритуальных песен праздника "рождественского дома", свадьбы, аграрно-календарных праздников.

Музыканты народов Поволжья, в том числе мордовские, пользовались авторитетом и среди соседнего русского населения. Так, в русской народной песне "На болдинском на плоту мыла девушка фату" (или "Калина, малина"), записанной в свое время А.С. Пушкиным в с. Болдине, его поволжском родовом имении, есть такие слова:

...Не надо мне, матушка,
Ни меду, ни сахару,
Ни сладких яблочков,
Ни медовых пряничков;
Приведи-ка, матушка,
Татарина с скрипкою,
Мордвина с волынкою,
Холостого с дудками!..

(*Пушкин*, 1981. С. 334)

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Фольклорное богатство мордовского народа послужило благодатной почвой для создания профессионального слоя его культуры, особенно художественной литературы, театра, профессиональной музыки, живописи и скульптуры. Голоса первых мордовских литераторов С.В. Аникина (1869–1919), З.Ф. Дорофеева (1890–1952) и других зазвучали еще в начале XX в., но в условиях этнической дискриминации "инородцев" они должны были публиковать свои произведения только на русском языке.

После Октября ситуация изменилась: активизировалась работа по возрождению национальных культур, в том числе мордовской, стали больше внимания обращать на развитие родного языка, совершенствование национальных форм письменности, в том числе создание на родном языке средств массовой информации, сыгравших немалую роль в развитии литературных сил, формировании мордовской письменности. Введение родного языка в практику делопроизводства, школьного обучения и культурно-просветительной работы, издание на нем газет, художественной литературы, попытки его внедрения в театральную практику поднимали его общественную значимость. "Издание вообще литературы на мордовском языке необходимо для мордвы как хлеб", – подчеркивалось в плане работы Мордовского отдела народного комиссариата по делам национальностей на 1992 г. (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1014. Л. 1 об.).

Повсюду среди мордвы пробуждался интерес к истории своего народа, его культуре, в том числе национальной литературе и театру. Так, в Бугурусланском у. Самарской губ. группа молодежи из 20 человек объезжала все волости уезда, где проживала мордва, и ставила спектакли на родном языке. "Во время постановки пьесы граждане в восторге, очень благодарны инициаторам этого дела, – говорилось в отчете о деятельности мордовской секции при Самарском губернском отделе народного образования за 1920 г. – Среди населения замечается сильное стремление к национальной литературе" (ГАРФ. 1. 1318. Оп. 1. Д. 1018. Л. 4).

Печать на родном языке стала существенным фактором объединения диалектов, их унификации в рамках эрзя-мордовского и мокша-мордовского языков. Первоначально мокшанская литература выпускалась только на говоре с. Анаева спасского диалекта, которым пользовалось 13–14 тыс. человек, что вызывало справедливую критику. "Отгородив себя, как китайской стеной, анаевским говором, мокшанское издательство, – писал не без юмора мордовский языковед И.Г. Черапкин, – тем самым отгородилось и от остального многотысячного мокшанского населения" (*Черапкин*, 1930. С. 22).

Трудности постепенно преодолевались, мордовская письменность прочно вставала на ноги. С 1920 г. в Симбирске начинает издаваться первая газета на мордовском-эрзя языке "Чинь стямо" ("Восход"). С 1921 г. в Москве на эрзянском, а затем и мокшанском языках печаталась центральная мордовская газета "Якстере теште" ("Красная звезда"). В 1920-е годы издавались газеты на мордовских языках в Саратове и г. Кузнецке Саратовской губ., в Пензе, Новосибирске. В 1927 г. в Пензе стал выходить литературный, общественно-политический и сельскохозяйственный журнал "Валда ян" ("Светлый путь") для мокшан, а в 1929 г. в Самаре – художественный и общественно-политический журнал "Сятко" ("Искра") для эрзян. Мордва с большой радостью встретила выход газет на родном языке, о чем свидетельствовали письма в редакцию. Многие крестьяне слушали, как газету читали, ибо грамотой не владели. Периодические печатные органы на родном языке были своеобразными центрами консолидации мордовского этноса, внесшими значительный вклад в формирование национального самосознания мордвы, становление творческой интеллигенции.

В настоящее время широкий размах получили средства массовой информации – печать, радио, телевидение. Сейчас в Мордовии на мордовских языках публикуются четыре журнала и две газеты ("Мокша", "Якстерь тяштеня", "Мокшень правда" на мокшанском, "Сятко", "Чилисема", "Эрзянь правда" – на эрзянском). Предпринимаются попытки издавать газеты на родном языке в других регионах. Например, в Оренбургской обл. с сентября 1994 г. выходит межрайонная общественно-политическая и литературно-художественная газета "Лисьмапря" ("Родник"), освещающая на эрзя-мордовском и русском языках актуальные аспекты жизни 69-тысячного мордовского населения этой области.

Существенным средством информационных связей на мордовских языках служат радио- и телевещание, делающие немало для пропаганды культурных достижений мордовского народа. Велико их значение и в деле унификации мордовских диалектов, освоения литературных (эрзя-мордовского и мокша-мордовского) языков, овладения мордвой русским литературным языком.

В настоящее время мордовская литература представлена рядом писателей, произведения которых, переведенные на русский язык, известны не только в Мордовии, но и за ее пределами (романы "Широкая Мокша" Т. Кирдяшкина, "Сын эрзянский" К. Абрамова, "Трава-мурава" И. Девина, роман в стихах "Яблоня у большой дороги" А. Куторкина, стихи и поэмы А. Моро, И. Пиняева, Н. Эркая, М. Бебана, С. Вечканова, П. Гайни, А. Мартынова, И. Калинкина и др.).

Профессиональный национальный драматический театр, возникший в 1932 г. в Саранске, связан с именами мордовских драматургов К. Петровой, Ф. Чеснокова, В. Коломасова, П. Кириллова, К. Абрамова. В десятилетия, получившие название

“застойных”, мордовский национальный драматический театр по существу прекратил свое существование и заново был открыт в 1989 г., когда сформировалась новая труппа молодых актеров (художественный руководитель, заслуженный писатель Мордовии А. Пудин).

Основоположником мордовского профессионального музыкального искусства является композитор Л.П. Кирюков (1895–1965) – собиратель музыкального фольклора, автор первых национальных музыкальных драм и опер “Литова”, “Несмеян и Ламзурь”, “Нормальня”. Из современных композиторов популярны Г.И. Сураев-Королев, Г.Г. Вдовин, Н.В. Кошелева. Среди профессиональных певцов из мордвы наиболее знаменитым был И.М. Яушев, имя которого сейчас носит мордовский музыкальный театр. В ряду других мастеров вокала известны В. Киушкин, Д. Еремеев, Р. Беспалова, М. Антонова, А. Куликова, Н. Маркова, Н. Спиркина, А. Атласова, Л. Ганина.

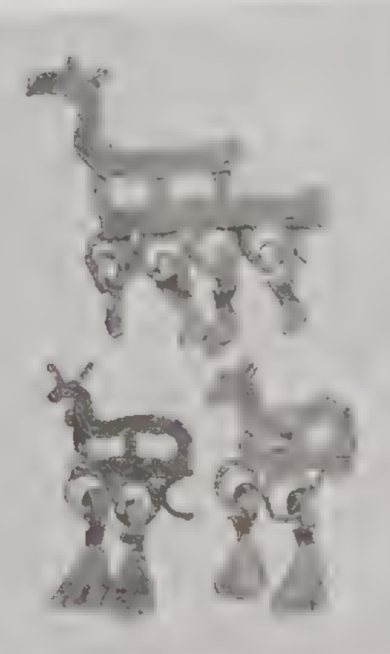
Из всех деятелей профессионального слоя духовной культуры мордвы наибольшей славы достиг скульптор С.Д. Нефедов (псевд. Эрьзя) (1876–1959), внесший крупный вклад в развитие отечественного и мирового искусства. Его произведения демонстрируются в Мордовском республиканском музее изобразительных искусств, который носит его имя, в Русском музее, в Третьяковской галерее, в музеях ряда зарубежных стран. Еще в раннем детстве будущий скульптор увлекался обработкой дерева, ставшего впоследствии основным материалом для его творений. Природные древесные наросты, затейливые извилины сучьев и коряг под рукой мастера превращались в небывалой выразительности художественные образы. Взяв в качестве псевдонима этноним “эрзя”, С.Д. Нефедов – уроженец мордовского с. Баева Алатырского у. Симбирской губ. (ныне Ардатовского р-на Республики Мордовия) – подчеркивал этим свое уважение к народу, давшему ему жизнь, свое стремление служить ему. Искусство Эрьзи волнует нас своим гуманизмом, величием образов, высоким профессиональным мастерством. Свидетельство тому – нескончаемый поток посетителей в Мордовский республиканский музей изобразительных искусств, хранящий самую большую коллекцию его скульптур.

В развитии мордовской живописи существенны заслуги художника Ф.В. Сычкова (1870–1958) – уроженца с. Кочелаева Ковылкинского р-на Мордовии, русского по национальности, прожившего в этом селе почти всю жизнь и отразившего в своих произведениях эволюцию крестьянского быта мордвы и русских на протяжении первой половины XX столетия. Ряд живописных полотен, раскрывающих колорит родного края, образы сынов и дочерей мордовского народа создали современные художники В. Хрымов, В. Илюхин, Е. Ноздрин, М. Шанин, В. Беднов, В. Попков, А. Родионов, Н. Макушкин, В. Вечканов и др.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Декоративно-прикладное искусство мордвы – древнейшая отрасль художественного творчества, донесшая до наших дней самобытность образного мышления, эстетику этого народа. Прикладное искусство мордвы многообразно: это ювелирное дело, вышивка, узорное ткачество, шитье бисером, художественная обработка дерева.

Древнее ювелирное искусство мордвы сохранилось в многочисленных памятниках I–XVI вв., выявленных археологами: могильниках, городищах, селищах и др. Это преимущественно всевозможные украшения, выполненные из меди и ее сплавов, реже из золота. Делали украшения и из сплава золота с серебром. Найдены инструменты, которыми работали мордовские ювелиры: небольшие железные молоточки, шарнирные ножницы, наковальни, щипцы, бородки, полукруглые долотца, напильники, пилки и зубила. Мордовские ювелиры в совершенстве владели различными техническими приемами обработки металлов, в ряду которых особенно часто применялись литье, пайка, расплющивание металлических листов, штамповка, че-



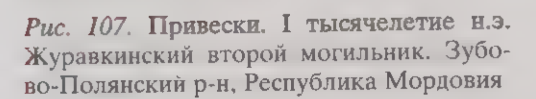


Рис. 107. Привески. I тысячелетие н.э. Журавкинский второй могильник. Зубово-Полянский р-н, Республика Мордовия

Рис. 108. Застежки. I тысячелетие н.э. Журавкинский второй могильник. Зубово-Полянский р-н, Республика Мордовия

канка, ковка. Они хорошо знали способы орнаментации ювелирных изделий: инкрустацию, эмаль, зернь и др.

Судя по археологическим находкам, художественной обработкой металла, как и прядением, ткачеством, вышивкой, бисерным шитьем и лепкой глиняной посуды, в древности у мордвы занимались женщины. С первых веков II тысячелетия н.э. кузнечное и ювелирное дело полностью становятся мужским занятием.

Старинная мордовская вышивка украшала в основном народную одежду, особенно праздничную. Она придавала ей неповторимый колорит и красочность. Особенно богатой была вышивка на белой одежде, состоявшей из набора туникообразных рубах. Сплошной вышивкой подчас покрывали и головные уборы. Декоративность – характерная особенность вышивки у мордвы. По своему виду она напоминает ковер, ибо благодаря плотно положенным стежкам фон холста почти не просматривается. Старинные мордовские вышивки выполнялись в основном шерстяными нитками, которые мордовки пряли из овечьей шерсти. Они красили их, пользуясь растительными красителями, дававшими ниткам глубокие тона.

Наряду с вышивкой в костюме мордвы в связи с исчезновением шумящих подвесок существенное место заняло шитье бисером. Оно применялось для отделки головных уборов, воротников, шейных, нагрудных и поясных украшений. Мордва-эрзя обычно в одежде предпочитала приглушенные тона красного, белого, желтого и черного цветов, мордва-мокша – голубого, синего, белого, розового, зеленого, золотистого. Украшения только из бисера были сравнительно редкими. Гораздо чаще бисер использовали в комбинации с монетами, бусами, пуговицами, жетонами, вышивкой, раковинами каури и др. Типичные орнаментальные фигуры – ромбы, зигзаги, косы, кресты, свастика.

Декоративная резьба по дереву – традиционный вид художественного творчества мужчин, наносивших орнаменты на фронтоны изб, наличники, ткацкие станы, прялки, свадебные сундуки для приданого невесты, которые выдалбливали из вековых липовых бревен (пари) и т.п.

Рис. 109. Передник. XIX в. Мордва-эрзя. Шенталинский р-н, Самарская обл.

Рис. 110. Женское наплечное украшение “баяравань кргаля”. XX в. Мордва-мокша. Инсарский р-н, Республика Мордовия

Рис. 111. Резьба на ставнях. Вторая половина XIX в

Рис. 112. Резные изделия. Ковш. XVIII в.

Рис. 113. Работа учащегося художественной школы. С. Подлесная Тавла, Кочкуровский р-н, Республика Мордовия

Рис. 114. Работа учащегося художественной школы. С. Подлесная Тавла, Кочкуровский р-н, Республика Мордовия

На основе некоторых традиций декоративно-прикладного искусства в Мордовии развился ряд промыслов. Заметный вклад в разработку и распространение новых образцов художественных изделий вносит фабрика "Мордовские узоры", открывшаяся в 1969 г. на базе цеха художественной вышивки Саранского промкомбината. Цеха художественной обработки дерева созданы в Ардатовском, Ельниковском, Краснослободском, Старошайговском районах. В них изготавливаются сувениры с использованием мордовских мотивов (матрешки, шкатулки, расписные бочонки, кружки, ложки, кухонные наборы и т.п.). В с. Подлесная Тавла Кочкуровского р-на Мордовии с 1979 г. работает экспериментальная детская художественная школа резьбы по дереву, создатель которой – народный умелец, заслуженный работник культуры Российской Федерации Н.И. Мастин. Отделение "Декоративное оформление" Саранского художественного училища готовит специалистов в этой области.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

В процессе многовековой жизнедеятельности мордва накопила немало опыта, знаний, которые посредством целой системы этнопедагогических приемов и методов передавала из поколения в поколение, творчески развивая и совершенствуя. У мордвы имелись довольно развитая народная медицина, основанный на наблюдениях за природой календарь сельскохозяйственных работ. При сооружении жилых и хозяйственных построек, лесных крепостей-твердей, обмерах земли, лугов и пастбищ, лесов, бортных ухожаев, изготовлении орудий труда и оружия, домашней утвари, одежды и обуви, произведений декоративно-прикладного искусства мордва использовала знание геометрии и метрологии, физики и химии, архитектуры. В народной памяти хранилось множество примет, пословиц, поговорок, загадок, мифов, отражавших причинно-следственные связи между явлениями природы и закономерности человеческих взаимоотношений, этносоциальный опыт.

Судя по фольклорным, этнографическим материалам, у мордвы в прошлом имелась доалфавитная письменность, напоминающая пиктографию (рисунчатое письмо). В мордовских эпических песнях об инязоре (оцязоре) Тюште есть сведения, что он писал и рассылал по подвластной ему земле письмена. Возможно, элементы

письменности содержала часть мордовского орнамента (*сёрмат*). В мордовских языках встречаются самобытные слова, обозначающие понятия "письмо" (мокш., эрз. *серма*), "писать" (мокш., эрз. *сермадомс*), "писать знаками" (мокш. *тяштес*, эрз. *тешкстамс*), "читать" (мокш. *лувомс*, эрз. *ловномс*), "считать" (мокш. *лувомо*, эрз. *ловомс*).

Частью знаковой системы народа следует считать и "бортные знамена", о которых говорилось выше. Некоторые из мордовских тамг бытуют до сих пор. В 1987 г. в эрзя-мордовских селах Шугурово Большеберезниковского р-на и Большое Маресево Чамзинского р-на Мордовии они были срисованы автором с намогильных крестов местных кладбищ.

Мордва с первобытности знала десятичную систему счисления (*Мокшин*, 1997. С. 79–84). На ее основе она создала особую систему знаков, которые вырезались на счетных бирках, палках пастухов и сборщиков податей, фиксируя хозяйственное состояние жителей села (количество дворов, число мужских и женских душ, поголовье скота, размеры посевов, суммы налогов и др.). Указанная система позволяла мордовским счетчикам заносить на бирки практически любую статистическую информацию об "экономике" всей деревни.

С присоединением мордовского народа к Российскому государству среди него распространяется система обучения, преследовавшая не только общеобразовательные цели, но и задачи христианизации. В XVI–XVII вв. при монастырях создавалось несколько миссионерских школ, но они не справились со своей задачей и были закрыты. В XVIII столетии вопрос о создании подобных школ стал подниматься вновь. Так, известный русский мыслитель Иван Посошков в книге "О скудости и богатстве" писал: "А чаю не худо указ послать и в низовые городы, чтоб и у мордвы детей брать и грамоте учить отдавать, хотя бы и насильно... А иные, выучась грамоте, познают святую христианскую веру, возжелают и креститься, то те грамотники мало по малу и иных свою братью к христианской вере приводить будут" (*Посошков*, 1951. С. 172).

Основным каналом проникновения грамоты в мордовскую, как и русскую, среду на селе вплоть до второй половины XIX в. были церковно-приходские школы. Содержание учебной и воспитательной работы в них определялось "Положением относительно преподавания в сельских приходских училищах", принятом в 1805 г. Синодом, в котором предписывалось учить "карел, черемис, мордву, вотяков, татар, чуваш и проч." в школах и церквях по книгам, утвержденным Синодом, на русском языке.

В 1880-е годы делаются первые попытки начать обучение в сельской местности на родном языке (по "системе Н.И. Ильминского"). Инициатором этого дела был А.Ф. Юртов, выпускник Казанской учительской инородческой семинарии, который с 1883 по 1888 г. включительно работал в эрзя-мордовском с. Старая Бесовка Ставропольского у. Самарской губ. (ныне Новомалаклинского р-на Ульяновской обл.), а с 1889 по 1891 г. – в с. Старая Бинарадка Ставропольского у. указанной губернии (ныне Красноярского р-на Самарской обл.). Однако учитель А.Ф. Юртов подвергся резкой критике со стороны инспектора народных училищ Самарской губ. Г. Гравицкого за "злоупотребление мордовским языком". Посетив 17 декабря 1890 г. училище с. Старая Бинарадка, инспектор дал следующий отзыв: "По моему мнению, успехи школы много выиграли бы, если бы учитель не злоупотреблял мордовским языком, к пособию которого он слишком часто при классных занятиях обращается. Он, как мордвин сам, любит больше объясняться с учащимися по-мордовски, чем по-русски. И если это было заметно мне при посещении школы, то надо предположить, что и вообще на уроках русский язык в загоне. Вследствие этого, по-моему, мальчики так плохо читают по-русски и так плохо объясняются. К мордовскому языку следовало бы обращаться только в редких случаях, чтобы объяснить для учащихся понимание сообщаемого им, преимущественно же на первых порах поступления детей в школу, когда объяснения на русском языке кажутся для них недостаточ-

но вразумительными. На это указано мною учителю" (ГАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 166. Л. 43).

Глубоко огорченный этим отзывом А.Ф. Юртов писал своему учителю Н.И. Ильминскому: "По правде, что успехи учеников моей школы не блестящи, несмотря на все мое старание и почти нечеловеческие усилия с моей стороны – занимался и занимаюсь от зари и почти до зари... Успехи эти не блестящи от малого знания детьми русского языка: большая часть поступающих в школу детей вовсе не умеет говорить по-русски, а затем как в истекший, так и нынешний год ходили аккуратно в школу только до апреля месяца; ныне в конце марта посещало школу 58 человек, а теперь только 10 человек ходит всего. Не стану перечислять все причины малоуспеваемости (да и не настолько плохи они на самом деле, какими выставляет их г. Инспектор!) детей моей школы, а скажу только, что никак не от злоупотребления мною мордовским языком... Всего на бумаге передать нельзя, о чем бы хотелось порассказать и в чем попросить Вашего совета. Быть может, я сам причиною неблаговоления ко мне г. Инспектора: в последнее его посещение не слишком длинное, повторяющееся, последовало запутанное и ни к чему не ведущее нравоучение; я сказал ему, что я как инородец сам знаю, как тяжело инородцам без передачи на их язык понимать некоторые вещи" (Там же. Л. 44).

Большинство мордовского народа было неграмотным. Например, по переписи 1897 г., среди мордвы Пензенской губ. грамотность составляла у мужчин 11,1%, у женщин 1,5% (у русских соответственно 23,7 и 6,3%) (*Сандина*, 1969. С. 11).

А.Ф. Юртов, распространявший по поручению Н.И. Ильминского церковную литературу среди мордвы, сообщал ему 27 июля 1880 г.: "Я пошел пешком и, пройдя верст 19, пришел в мордовскую д. Казябаши. Здесь я оставил только две книги: кроме двух солдат, грамотных никого не было. Отсюда пошел в мордовскую деревню Ивановку (Баллы)... Здесь был у одного богатого мордвина (говорят, у него около 2000 пеньков пчел есть), у него два грамотных мальчика. Я в этой деревне всего пять книг оставил. Ночевать в мордовскую же деревню Кузьминку пришел. Здесь ни одного грамотного" (ГАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 166. Л. 7).

Исследователи мордвы неоднократно обращали внимание на стремление ее учиться, получить образование и специальность. Так, В.Н. Майнов писал в 1880-е годы, что мордва "крайне сожалеет об отсутствии ремесленных и сельскохозяйственных школ и не раз приходилось слышать, что они охотно поотдавали бы детей в особенности в последние" (*Майнов*, 1885. С. 250). Высоко отзывался о способностях мордовской молодежи этнограф С.К. Кузнецов. "Уже и теперь замечено, – свидетельствовал он в начале XX в., – что мордовская детвора учится ничуть не хуже русских, а часто и опережает их" (*Кузнецов*, 1912. С. 64).

На раннем этапе национально-государственного строительства, начавшегося в годы советской власти, Мордовия испытывала большой дефицит не только в специалистах с высшим образованием, но и в кадрах среднего звена. Крайне мало имелось специалистов из мордвы. Так, среди учителей Мордовской автономной области мордва составляла 18%; из 140 врачей мордвы было семеро, из 163 фельдшеров – 14 (ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 124. Д. 158. Л. 45). В постановлении от 20 апреля 1931 г. "О советском, хозяйственном и культурном строительстве Мордовской автономной области" Президиум ВЦИК обязывал Наркомзем, ВСНХ, Наркомпрос и Наркомздрав РСФСР "расширить с 1931 г. прием трудящейся мордовской молодежи в вузы", "не позже 1932 года организовать мордовские группы в сельскохозяйственных вузах Средне-Волжского края с учетом создания самостоятельного сельскохозяйственного вуза в Мордовской автономной области". Уже к 1933 г. грамотность мордвы возросла с 12 (до революции) до 77,7% (Там же. Оп. 125. Л. 182. Л. 344).

В 1931 г. в Саранске был открыт Мордовский государственный агропедагогический институт – первое высшее учебное заведение в Мордовии. В 1959 г. в республике на 1 тыс. мордвы в возрасте 10 лет и старше приходилось с высшим

образованием 5, а в 1970 г. – 15 человек. Национальные кадры высшей квалификации по различным специальностям для Мордовии готовились многими вузами страны.

Важным событием в культурной жизни мордовского народа явилось открытие в Саранске в 1957 г. университета. В настоящее время Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева – один из крупнейших в Российской Федерации. В нем работает 1300 преподавателей, из которых 103 доктора наук, профессора, свыше 730 кандидатов наук, доцентов. В университете учится более 20 тыс. студентов, каждый третий из которых мордвин (*Макаркин*, 1997. С. 138–141). Национальные кадры специалистов высшей квалификации готовятся также в Мордовском государственном педагогическом институте им. М.В. Евсевьева, в Саранском кооперативном институте Московского университета потребительской кооперации, в других вузах страны. В последние годы начинают крепнуть связи с вузами Эстонии и Финляндии, куда также поступает учиться мордовская молодежь.

Первенец науки в Мордовии – Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Правительстве Республики Мордовия, открывшийся в 1932 г., за шесть десятилетий своей деятельности стал не только центром гуманитарных наук Мордовии, но и одним из ведущих в Поволжье институтов по разработке проблем финно-угроведения. С ним неразрывно связаны многие аспекты становления национальной культуры, подготовки научных кадров гуманитарного профиля, написания и публикации фундаментальных исследований в области истории, археологии, этнографии, фольклористики, языкознания, литературоведения мордвы, экономики промышленности и агропромышленного комплекса республики.

К настоящему времени Мордовия обрела развитую сеть научных учреждений со значительным отрядом научных работников, которые вносят заметный вклад в развитие ее экономики и культуры. Широко известны результаты исследований Научно-исследовательского института источников света им. А.Н. Лодыгина, Научно-исследовательского института завода “Электровыпрямитель”, Мордовской государственной сельскохозяйственной опытной станции, Мордовского государственного заповедника им. П.Г. Смидовича.

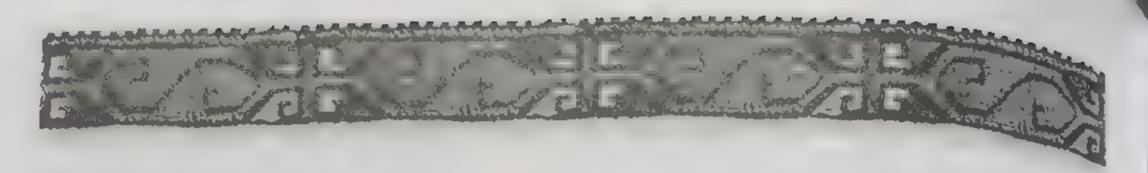
Мордва, как и другие народы России, длительное время обходившаяся средствами народного врачевания, квалифицированную медицинскую помощь стала получать с конца XVIII в. В 1771 г. Шацкая провинция, включавшая значительную территорию, заселенную мордвой, обслуживалась двумя врачами. В начале XIX столетия количество медицинского персонала возросло. В это время врачи имелись во всех уездных городах. Ряд стационарных лечебных заведений на территории Мордовии был основан по инициативе и на средства передовых людей России, проживавших здесь. В 1812 г. в Темникове на средства адмирала Ф.Ф. Ушакова построили госпиталь. В 1840-х годах в своем родовом имении, с. Старое Акшино (ныне на территории Старошайговского р-на Мордовии), открыл больницу Н.П. Огарев, а в мордовском с. Малое Маресево Саранского у. создал медпункт писатель И.В. Селиванов, врачевавший сам. “Живши в деревне, – писал последний, – я занимался хозяйством и лечением крестьян, как своих, так и окрестных, что отнимало у меня решительно все время. Ни одного промывания, ни одного втирания, ни одного кровопускания не было сделано другими руками, кроме как моими, потому что мордва не позволила бы прикоснуться до себя никому, к кому доверия не имеют” (*Воронин*, 1976. С. 106). В 1870-е годы частной медицинской практикой в Саранском у. занимался Н.Ф. Филатов – уроженец с. Михайловка этого уезда, впоследствии профессор Московского университета, основоположник русской педиатрии, дядя В.П. Филатова – знаменитого офтальмолога, академика.

До Октябрьской революции на территории Мордовии насчитывалось 29 земских больниц с 584 койками, 4 сельских врачебных участка и 30 фельдшерско-акушерских пунктов, в которых работало 66 врачей общего профиля. Явно недостаточ-

ная медицинская помощь негативно сказывалась на здоровье народа, а усилия отдельных энтузиастов-одиночек не могли сколько-нибудь существенно изменить общее неблагополучное состояние народного здравоохранения.

В настоящее время Республика Мордовия располагает широкой сетью медицинских учреждений: 76 больниц, в том числе центральных районных – 22, участковых – 30, диспансеров – 10, поликлиник – 24, врачебных амбулаторий – 41, здравпунктов – 123, фельдшерско-акушерских пунктов – 658, станций и отделений медицинской помощи – 26, центров санитарно-эпидемиологического надзора – 23. Общая мощность стационарных учреждений составляет 13 780 коек, амбулаторно-поликлинических учреждений – 19 300 посещений в смену. На каждые 10 тыс. населения приходится 143 больничные койки, 38 врачей, 112 человек среднего медицинского персонала. В сфере медицинского обслуживания занято 3580 врачей и 10 529 человек среднего медицинского персонала, 792 фармацевта и провизора. Лекарственное обеспечение населения осуществляют 127 аптек, 700 аптечных киосков и пунктов. Все лечебные учреждения оснащены современным лечебно-диагностическим оборудованием (*Ровнов*, 1997. С. 404).

Говоря о достопримечательностях здравоохранения Мордовии, нельзя не сказать о лечебно-оздоровительном комплексе “Мокша”, расположенном в 165 км к западу от Саранска, в реликтовом сосновом бору на левом берегу р. Мокши, который обладает уникальным источником минеральной воды “Мокшанка”, открытым в 1987 г. Согласно бальнеологическому заключению, эта вода обладает целебными свойствами при лечении желудочно-кишечных заболеваний, гипертонии, неврозов. Рекомендуется она для улучшения пищеварения и вполне здоровым людям.



УДМУРТЫ

ГЛАВА 1
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

ЭТНОНИМЫ

Один из коренных народов Западного Приуралья – удмурты (самоназвание *удмурт, утморт, уртморт, укморт*). Происхождение этнонима "удмурт" до конца не выяснено. В этом этнониме очевидна основа – *мурт, морт* (индоиран. "человек, муж, мужчина"). Первая часть *уд* исследователями объясняется по-разному. Одни считают, что *уд* восходит к марийскому *одо* – "всходы на лугах, зеленые побеги" и могло быть приобретено предками удмуртов, которые жили на левых, луговых берегах Вятки. Другие исследователи полагают, что этноним "удмурт" можно прямо связать с названием р. Вятки (по-удмуртски Ватка); *ватмурт* означает "человек с реки Вятки"; в дальнейшем он изменился в *отмурт, утмурт, удмурт*. Как бы то ни было, название "удмурт", по-видимому, ассоциируется с р. Вяткой. Прежде в письменных источниках удмурты известны под именем аров, арян, арских людей (*ар* – от араб. "человек", "мужчина") (*Zsirai*, 1937; *Кельмаков*, 1970), чуди отяцкой, отяков, вотяков (*Сысоева*, 1967); здесь тоже угадывается название Вятки, к которому был прибавлен типичный словообразовательный суффикс *вот-як* (ср.: перм-як, сибир-як и т.д.). Соседние народы называли удмуртов по-разному: татары – *арлар*, марийцы – *одо-марий*. Хотя самоназвание "удмурт" имеет раннее происхождение и зафиксировано уже в литературе XVIII в. Наряду с ним долго бытовало название "вотяк", которое среди удмуртов не пользовалось популярностью, так как в условиях царской России ему придавался уничижительный оттенок. Официально самоназвание удмуртского народа признано в 1932 г., когда Вотская автономная область была переименована в Удмуртскую и историческое название народа получило официальное признание.

СТРУКТУРНЫЕ КОМПОНЕНТЫ УДМУРТСКОГО ЭТНОСА

Структура удмуртского этноса, как и любого другого, весьма сложна и иерархична. Довольно рано удмурты оказались разделенными на северных и южных. Их развитие протекало в неодинаковых условиях, что определило некоторое своеобразие их этнографических характеристик: на северных удмуртов значительное воздействие оказали русские, у южных ощущается тюркское влияние. Различия между ними прослеживаются в элементах материальной культуры, обрядах, языке.

Наряду с разделением удмуртов на две большие группы: северных и южных – можно выделить еще несколько локальных групп, в силу ряда исторических обстоятельств оказавшихся довольно далеко расселенными от основного "этнического материка". Это слободские и унинские удмурты Кировской обл., карлыганские Республики Марий Эл, кукморские, балтасинские и бавлинские Татарстана, янаульские

и татышлинские Башкортостана, куединские Пермской обл., красноуфимские Свердловской обл., бирилюсские Красноярского края, тигинские Томской обл. и др. Все они, живя в иноэтничном окружении, приобрели специфические черты, но вместе с тем сохранили и многие архаические элементы быта, культуры, языка, что делает их изучение весьма перспективным и актуальным.

Кроме того, внутри удмуртского этноса выявлены остатки многочисленных этносоциальных подразделений разного исторического происхождения (Ватка, Калмез, улланьёс, вылланьёс, тупалъёс, тапалъёс, выл, мэр, дэмен, эль и др.). Представляет большой интерес так называемая воршудная организация. Еще в начале XX в. каждый удмурт четко представлял свою принадлежность к особому экзогамному объединению – воршуду. В целом же все группы отчетливо осознавали свое единство и общее происхождение, имели единое самоназвание "удмурт".

Среди северных удмуртов в Ярском, Юкаменском, Глазовском, Балезинском районах Удмуртской Республики и в Слободском р-не Кировской обл. живет особая этническая группа – бесермяне, говорящая на удмуртском языке. Проблема происхождения бесермян, несмотря на обилие гипотез, все еще нуждается в комплексном исследовании. Вероятнее всего, они имеют общее с удмуртами происхождение, хотя в их этническом оформлении, происходившем в булгарскую эпоху, не исключено участие какой-то тюркской группы, родственной позднейшим чувашам.

Удмурты относятся к вятско-камскому сублопаноидному типу, для которого характерно преобладание европеоидных черт при наличии некоторых монголоидных признаков. Эта монголоидность, скорее всего, восходит к древнему североевропейскому – саамскому (лопарскому) – антропологическому типу (по В.В. Бунаку). Давно подмечено, а современными антропологами подтверждено, что среди удмуртов встречается большое число рыжеволосых. Считают, что по этому отличительному признаку они стоят на одном из первых мест в России. Более того, удмурты, видимо, – один из самых (вместе с ирландцами) златоволосых этносов в мире (*Дубов*, 1987. С. 117).

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Численность удмуртов до Октябрьской революции известна по материалам так называемых ревизий – учета населения для обложения подушной податью. В XVIII–XIX вв. проводилось 10 ревизий. В ходе первой в 1719 г. было учтено 48,1 тыс. удмуртов, в 1795 г. (V ревизия) – 135 тыс., X ревизия (1858 г.) зафиксировала 251 тыс. удмуртов. В 1897 г. первой Всероссийской переписью населения зарегистрировано около 421 тыс. удмуртов, к 1917 г. их стало 535,2 тыс., а к 1926 г. – 504,2 тыс., не считая бесермян (10 035 человек), которых тогда учитывали отдельно (при последующих переписях населения их включали в число удмуртов). Уменьшение численности удмуртов в эти годы, очевидно, результат гражданской войны и голода 1921 г. К 1959 г. численность удмуртов в СССР достигла 624,8 тыс., в 1970 г. – 704,3, в 1979 г. – 714, в 1989 г. – 746,8 тыс. человек.

С развитием крупных строек в стране усиливается миграция населения, в которой все активнее участвуют и удмурты; многие из них в разные годы выехали за пределы своей автономной республики. Если в 1926 г. 89,1% всех удмуртов жили в пределах Удмуртской автономной области, то к 1959 г. их численность в своей республике снизилась до 76,2%, к 1979 г. – до 67,2%; а по данным 1989 г., в Удмуртии проживало 66,4% удмуртов. Одновременно сокращалась их доля в составе населения Удмуртии: в 1939 г. удмурты составляли 35,6%, в 1979 г. – 32,1%, в 1989 г. – 30,9%, что объясняется, с одной стороны, большим притоком населения в Удмуртию из-за ее пределов, с другой – миграцией удмуртов в другие области страны, а также их ассимиляцией.

Большая часть удмуртов в Удмуртии проживает в сельской местности (55,3%). Среди сельских жителей республики они составляют 56,5%, среди горожан – 19,8%. При общем высоком росте городов республики степень урбанизации удмуртов срав-

нительно невысока. в различных городах доля удмуртского населения колеблется от 2 до 36%. Больше всего их в Глазове, менее всего – в Камбарке. Заметим, что за последние полвека доля удмуртов-горожан возросла весьма существенно: в 1939 г. городскими жителями были 7,5% удмуртов УАССР, в 1959 г. – 18,5, в 1970 г. – 28, в 1979 г. – 37,7, в 1989 г. – 44,7%. Быстрое увеличение численности городских удмуртов за последние годы объясняется строительством ряда новых крупных заводов, вызвавшим массовый приток сельского населения. Молодежь едет в город учиться. Удмуртское городское население в основной массе – мигранты из сельских мест, т.е горожане первого поколения; удмуртов – городских уроженцев – немного: по данным исследования 1979/80 гг., их 17,3%. С начала 1990-х годов можно наблюдать некоторое уменьшение потока сельской миграции в города и случаи обратной миграции из города в село, что связано с безработицей и дефицитом жилья в городе, а также частично фермерским движением.

В Удмуртии, кроме удмуртов, живут русские (58,9%), татары (6,9%), марийцы, украинцы, башкиры, чуваши, белорусы и другие национальности (3,3%). В различных отраслях хозяйства республики трудятся представители более 90 этносов.

РАССЕЛЕНИЕ

Удмурты расселены сравнительно компактно. Их этническая территория на протяжении веков существенно не менялась. Они в основном проживают в пределах своей исторической прародины – Камско-Вятском междуречье. Большинство их (496,5 тыс.) живет в Удмуртской Республике, более 127 тыс. – на сопредельных территориях: в Башкортостане и Татарстане, Пермской, Кировской, а также Свердловской областях. Около 16 тыс. удмуртов, выехавших на освоение целинных земель, осталось в Казахстане. Небольшими группами они расселены в Республике Марий Эл, Средней Азии, Сибири и на Дальнем Востоке. С распадом СССР свыше 32 тыс. удмуртов, живших в бывших союзных республиках, оказались в ближнем зарубежье.

ЯЗЫК И ПИСЬМЕННОСТЬ

Удмуртский язык относится к пермской группе финно-угорских языков уральской языковой семьи. По своему строю он наиболее близок к языкам коми; здесь много слов общего происхождения (около 80% по В.И. Лыткину). Удмуртский язык отличает от коми (ударение на последнем слоге), что является, очевидно, результатом тюркского влияния. Письменность создана на основе русской грамматики с добавлением для отражения специфики фонетики букв *ӟ, ӝ, ӵ, ӥ, ӧ*. Сейчас вновь (как в 1920–1930-е годы) поднимается вопрос о переходе на латиницу, которой пользуются родственные по языку эстонцы, финны, венгры. Первая грамматика “Сочинения, принадлежащие грамматике вотского языка” опубликована в Санкт-Петербурге в 1775 г.

Современные лингвисты выделяют в удмуртском языке северное, южное и бесермянское наречия и срединные говоры. Разница между ними в целом невелика, взаимопонимание происходит почти без труда, хотя есть слова, выражающие в разных диалектах разные понятия: например, *кыз* в северном диалекте означает “толстый”, в южном – “ель”, *зӧк* в северном диалекте – “большой”, в южном – “толстый”, и др.

Книги на удмуртском языке в начале XX в. издавались на южном и северном наречиях. Однако уже в то время авторы искали способы унификации языка изданий: некоторые более поздние материалы изданы на своеобразном койне, что впоследствии дало возможность за короткий срок (к 30-м годам XX в.) создать основы современного литературного языка, который вбирает в себя лексические богатства почти всех диалектов; его фонетические и морфологические нормы ориентированы на срединные говоры.

Рис. 115. Современное расселение удмуртов

Развитие этноязыковых процессов в послеоктябрьский период можно охарактеризовать следующим образом. Первое советское десятилетие связано с развитием сети школ, подготовкой учителей, учебников, организацией книгоиздательства на удмуртском языке, внедрением его в делопроизводство. В 1930-е годы удмуртский язык уже преподается в вузе, в то же время в школьном обучении все большее внимание акцентируется на русском языке, а количество переведенных на удмуртский язык книг постепенно сокращается. В военный период и в начале 1950-х годов в школах еще продолжается обучение на удмуртском языке, но позиции русского языка все более усиливаются. Этому способствовало и изменение национального состава населения республики. В середине 1950-х – 1960-е годы осуществляется переход на русскоязычное обучение с 5-го класса, шире распространяется владение русским языком, увеличивается слой удмуртов, признающих родным русский язык. С 1970-х годов в школах намечается тенденция к отказу от преподавания удмуртских языка и литературы; растет численность двуязычных и признающих родным русский язык.

Современные этноязыковые процессы у удмуртов характеризуются активным функционированием удмуртско-русского двуязычия при явном преобладании русского языка. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., 61,3% удмуртов свободно владеют русским языком, 7,0% – другими языками (чаще татарским). В сельской местности удмуртский – основной язык общения в семье и на производст-

ве. В городе основным языком общения на производстве и в общественной жизни стал русский язык. Сфера употребления удмуртского языка ограничивается семьей. Особенно ярко это прослеживается на севере Удмуртии.

Нередко вместо двуязычия появляется двойное “полуязычие”. Овладение русским языком порой вытесняет родную речь, она перестает интенсивно развиваться. Появление удмуртов, не знающих языка своей национальности даже в сельской местности, не говоря уже о горожанах, вызывает обостренную тревогу удмуртской общественности.

ГЛАВА 2

ЭТНОГЕНЕЗ И ИСТОРИЯ

Археологические изыскания в Удмуртии и на сопредельных территориях ведутся, не прекращаясь, уже с прошлого века. Они связаны с именами таких известных ученых, как академик А.А. Спицын, профессора А.П. Смирнов, О.Н. Бадер, В.А. Оборин, В.Ф. Генинг. В последние десятилетия широкомасштабную работу по изучению археологии края развернули В.А. Семенов, Р.Д. Голдина, М.Г. Иванова и др. Выявлено и исследовано немало памятников древности, но, несмотря на это, остается еще много белых пятен, загадок и тайн. Хотя можно с уверенностью говорить о том, что территория Удмуртии была заселена еще в мезолите (а возможно, и раньше – ср.: палеолитическая “стоянка Талицкого” на Урале). Этническая принадлежность древнейшего населения не установлена. Все же значительная преемственность в развитии археологических культур прослеживается, из чего можно заключить, что основой для формирования удмуртов послужили автохтонные племена Волго-Камья. Кроме того, определенную роль сыграли и некоторые иноэтнические включения (индоиранские, раннетюркские, угорские, славянские и позднетюркские), которые имели место в разные исторические периоды.

ИСТОКИ ЭТНОГЕНЕЗА УДМУРТОВ

Истоки этногенеза удмуртов следует искать, очевидно, в Ананьинской археологической культуре (VIII–III вв. до н.э.). В этническом отношении она представляла собой еще не распавшуюся, главным образом финно-пермскую общность. Ананьинские племена вели оживленный этнокультурный обмен с дальними и близкими соседями. Среди археологических находок довольно часты серебряные украшения южного происхождения (из Средней Азии, с Кавказа). Наибольшее значение для пермян имело скифо-сарматское соседство, о чем свидетельствуют многочисленные языковые заимствования, относящиеся преимущественно к скотоводческо-земледельческому быту (*пудо* – скот, *ю* – зерно и др.), названиям металлов и их обработке (*корт* – железо, *зарни* – золото, *дурыны* – ковать), продуктам питания (*нянь* – хлеб, *сур* – пиво). В свою очередь, видимо, из пермских языков в иранские, в частности в осетинский, попали слова, обозначающие серебро, молодой хвойный лес и др.

В результате контактов ананьинских племен с южными степными индоиранскими племенами “лесные” ананьинцы переняли от них более развитые прогрессивные формы хозяйствования. Скотоводство и земледелие, наряду с охотой и рыболовством, заняли одно из ведущих мест в хозяйстве пермского населения. Уже тогда были известны все виды домашних животных, которые разводятся в этом регионе и сейчас: лошадь, крупный рогатый скот, овца, коза, свинья.

Ананьинцы жили в укрепленных городищах, расположенных на высоких берегах крупных рек (чаще всего между рекой и оврагом), огражденных рекой и валом. Кроме городищ известны и неукрепленные поселения. О материальной культуре можно судить по многочисленным находкам медно-бронзовых вещей: втульчатых топоров, кельтов, наконечников копий и стрел, блях, подвесок и т.п. Нередки железные изделия: ножи, мечи, топоры; широко использовалась кость, техника обработки которой получила высокое развитие. Керамика по форме круглодонная, на многих сосудах вокруг горловины имеется так называемый воротничок.

На рубеже нашей эры на основе Ананьинской культуры вырастает ряд прикамских культур. Среди них выделяют Гляденовскую, Осинскую, Пьяноборскую, с которой у удмуртов обнаруживается неразрывная генетическая связь, и др. Хозяйство

населения оставалось комплексным. К концу I тысячелетия н.э. с появлением пахотных орудий с железными наконечниками ведущее место приобретает земледелие, которое вместе с животноводством обеспечивало население всеми необходимыми продуктами. Охота, рыболовство, бортничество играли уже вспомогательную роль. В начале II тысячелетия н.э. предкам удмуртов были известны почти все возделываемые ныне культуры. Основные, судя по археологическим находкам, – полба-двузернянка, ячмень, овес и рожь. Урожай убирали серпами и косами-горбушами. Для переработки зерна пользовались ручными жерновами, пришедшими на смену зернотеркам в середине II тысячелетия н.э. В составе домашнего стада преобладали лошади, крупный рогатый скот, имелись овцы, свиньи, собаки (*Иванова*, 1994).

ДРЕВНЕУДМУРТСКАЯ ЭТНОЯЗЫКОВАЯ ОБЩНОСТЬ

В результате процессов саморазвития и расселения, освоения новых территорий, а также притока пришлых племен (с юга и из-за Урала) во второй половине I тысячелетия н.э. на базе позднепьяноборских вариантов (Поломская, Азелинская культуры) оформляется древнеудмуртская этноязыковая общность. Географически она располагалась, по всей видимости, в бассейне нижнего и среднего течения р. Вятки, о чем свидетельствует анализ многочисленных топонимов, этнонимов, легенд и преданий удмуртов. Верхний рубеж "археологической истории" удмуртов – Чепецкая культура (IX–XV вв.), которая прослеживается уже до того времени, когда в письменных источниках появляются первые сведения об удмуртах.

Удмурты сравнительно поздно попали на страницы письменных источников. Даже в "Повести временных лет", где с достаточной для того времени полнотой перечисляются все известные тогда народы, о них нет никаких упоминаний. Это объясняется, вероятно, тем, что тогдашние историографы прямых сведений об удмуртах не имели, а получали их через посредников – пермян, вероятно, не различая их между собой. Пермь, по-видимому, некоторое время служила общим, собирательным этнонимом для всех пермских финнов, в том числе и предков удмуртов.

Что касается непосредственно удмуртских этнонимов, то самые ранние из них (XII в.) содержатся у арабских авторов. Абу-Хамид-ал-Гарнати, путешественник и миссионер, писал в 1136 г.: "А у него (Булгара) есть область, жители которой платят харадж (налог. – *Авт.*), между ними и Булгаром месяц пути, называют ее Вису (по-видимому, Весь. – *Авт.*). И есть другая область, которую называют Ару, в ней охотятся на бобров и горностаев, и превосходных белок... И идут от них чрезвычайно хорошие шкурки бобров" (Путешествие..., 1971. С. 31). Под Ару исследователи подразумевают землю аров – южных удмуртов. С XIII в. об удмуртах сообщают и русские источники. В частности, в "Слове о погибели Русской земли" говорится: "Буртаси, Черемиса, Веда и Моредва бортничаху на князя великого Володимера". Согласно уже сложившейся историографической традиции, Веда (Вяда) ассоциируется с Ватка – северными удмуртами. Об этом, в частности, пишут такие авторитетные исследователи, как А.С. Орлов (1945. С. 143) и С.А. Токарев (1966. С. 33). Первое летописное упоминание об удмуртах относится к 1379 г., в нем говорится о походе вятской рати в Арскую землю (*Сысоева*, 1967. С. 298). С этого времени летописные сообщения, относящиеся к удмуртам, уже не редкость.

СЕВЕРНЫЕ УДМУРТЫ

Северные удмурты издревле тяготели к Русскому Северу и довольно рано вошли в состав весьма своеобразного политического и экономического образования – Вятской земли, которая постепенно складывалась в результате освоения края русскими крестьянами-переселенцами. Особенно быстро русское население в крае стало расти в XIII в., когда многие жители Владимиро-Суздальской и Нижегородской земель, спасаясь от монголо-татарского ига, бежали в глухие вятские леса. В связи

с этим интересны так называемые географические фамилии, которые указывают на места прежнего обитания их носителей: Владимировы, Костромины, Перминовы, Устюжанины, Вычужанины, Лузянины и др. На Вятке земли имелось много, а плотность населения была невелика, поэтому особых столкновений, имевших характер масштабных военных действий, между новопоселенцами и местными жителями, видимо, первоначально не происходило, хотя усложнившаяся этническая структура края привела к изменению территории расселения народов. По мере увеличения русского населения на р. Вятке удмурты были вынуждены постепенно отходить к востоку, по ее притокам Чепце и Кильмези.

В истории Вятки (особенно раннего периода) очень много нерешенных проблем. В частности, проблема достоверности источников, вопрос о так называемых арских (нукратских, каринских) князьях, идентификация этнонимов (напр. "чюваша арская") и др. Все это делает в известной мере справедливыми слова историка XIX в. Н.И. Костомарова: "Нет ничего в Российской истории темнее судьбы Вятки и земли ея" (*Костомаров*, 1904. С. 139).

Постепенно Вятская земля становится вотчиной нижегородско-суздальских князей, а летом 1489 г. после длительной феодальной междоусобицы вместе со всеми вятчанами, в том числе и удмуртами, она была покорена и включена во владение великого княжества Московского. "В лето 6997 (1489) тое же весны, июня 11 день, посылал князь великий Иван Васильевич всея Руси ратью на Вятку князя Данила Васильевича Щеня, за их неисправление, да другого воеводу Григорья Васильевича Морозова и иных воевод со многими силами. Они же шедше городы их поимаша, а самех Вятчан к целованью приведоша (к присяге на верность. – *Авт.*), а арян к роте приведоша (к присяге на подданство. – *Авт.*), а вятчан болших людей всех с женами и с детми изведоша, да и Арьских князей.., и тако возвратишаяся; и князь велики вятчан земских людей в Боровьце да в Кременьсце посади, да и земли им подавал, а торговых людей вятчан в Дмитрове посади, а Арьских князей велики пожаловал, отпустил их в свою землю, а коромольников князь велики смертью казнил". – сообщала Софийская вторая летопись о присоединении Вятской земли к великому княжеству Московскому (ПСРЛ. Т. 6. 1853. С. 239).

ЮЖНЫЕ УДМУРТЫ

Южная группа удмуртов попала под власть Волжско-Камской Булгарии (впрочем, влияние волжских булгар распространялось и на северных удмуртов: именно отсюда Булгария получила лучшую и бóльшую часть пушнины), позднее – Золотой Орды и Казанского ханства вплоть до падения последнего в 1552 г. и присоединения к Русскому государству. "Лето 7061 (1552) о посылке по улусом (район, селенье. – *Авт.*). А сам государь послал по всем улусом черным людем ясачным (простой люд, который платит ясак-подать. – *Авт.*) жалованные грамоты опасные (охранные грамоты. – *Авт.*), чтобы шли к государю, не бояся ничего; а хто лихо чинил, тем Бог мстил, а их государь пожалует, а они бы ясаки платили, якоже и прежним Казаньским царем.

Арьские люди прислали к царю государю бити челом. И прислали к государю Арьские люди челом Казаков Шемая да Кубиша з грамотою, чтобы государь их черных людей пожаловал, гнев свой отдал и велел ясаки имати, как и прежние цари, и прислал бы к ним сына боярского, хто бы им сказал царево жаловалное слово, а их събрал, понеже они с страху разбежалися, и они бы, учиня государю правду, дав шерть (присяга, клятва. – *Авт.*), поехали к государю...

Того же дни (октября 6) выбрал царь и государь воевод, кого ему оставити после себя в Казани, большего боярина и воеводу князя Александра Борисовича Горбатого – тому в царево место управляти велел – да боярина Василиа Семеновича Серебреного и иных воевод многих, да с ними оставил дворян своих болших и детей боярьских многих и стрельцов и казаков. Государю били челом Арьские люди" – так

было записано в Патриаршей (или Никоновской) летописи о вхождении Казанского ханства со всеми его подданными, в том числе и южными, арскими удмуртами, в состав России (ПСРЛ. Т. 13. 1904. С. 221–222). К сожалению, источниковая база по истории южных удмуртов до сих пор слабо разработана, особо актуальным остается изучение так называемой арской группы.

В сложном комплексе этнокультурных связей с разными народами (русскими, татарами, башкирами, марийцами и коми) по своей значимости выделяются удмуртско-татарские и удмуртско-русские, причем последние приобретают все больший вес и значение.

УДМУРТЫ В СОСТАВЕ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА

Считалось, что присоединение удмуртов к Российскому государству завершилось к 1558 г. Однако этот процесс был длительным и весьма непростым (*Гришкина*, 1994. С. 35–41).

Проблема социального строя удмуртов накануне присоединения к Русскому государству в исторической науке остается слабо разработанной и дискуссионной. В XV–XVI вв. удмурты, по-видимому, находились на стадии перехода от общинно-родовой организации к классовым (раннефеодальным) отношениям. Этот процесс в силу неблагоприятной социально-политической ситуации, сложившейся в крае в первые века II тысячелетия н.э., затянулся, не успел завершиться и приобрести законченные формы. С присоединением к России удмуртский мир был включен в общефеодальную систему государства. В результате социальный строй удмуртов своеобразно трансформировался: развитые феодальные отношения наложились как бы сверху, внутри же удмуртского этноса еще долго сохранялись структурообразующие единицы иного социально-экономического порядка. Незавершенность форм социальной организации, многоукладность в системе хозяйствования создавали множество противоречивых проблем в развитии средневекового удмуртского общества.

Вхождение удмуртского народа в состав Российского государства имело в исторической перспективе прогрессивное значение: ускорился процесс социально-экономического развития, все группы удмуртов оказались в рамках единого государства – возникли условия для сложения удмуртского этноса. Благотворное воздействие имела культура русского народа: стали распространяться более прогрессивные формы и методы хозяйствования (новые полевые и огородные культуры, сельскохозяйственный инструментарий), появились зачатки грамотности. Вместе с тем нельзя не отметить и того, что в условиях царизма удмурты, как и остальные нерусские народы – "инородцы", испытали все тяготы национального гнета, насильственной христианизации и русификации. Это во многом усугубляло их тяжелое социально-экономическое положение и неблагоприятно сказывалось на их этнокультурном развитии.

С учреждением Вятского наместничества (1780 г.), а позднее Вятской губ. (1796 г.) удмурты составили большинство населения четырех уездов: Глазовского, Сарапульского, Малмыжского и Елабужского – и были отнесены в разряд государственных крестьян. Уездные центры Глазов и Сарапул получили статус городов.

Вместе с другими народами края удмурты не раз поднимались против национального и крепостнического гнета. В первое десятилетие XVIII в., а затем в 1755 г. по Прикамью и Приуралью прошла волна крестьянских восстаний, в которых они приняли активное участие. Большую роль в истории удмуртов сыграла Крестьянская война 1773–1775 гг. во главе с Емельяном Пугачевым. В армии повстанцев удмурты сражались рядом с русскими, татарами, башкирами, чувашами.

Восстание Пугачева и участие в нем навсегда остались в памяти удмуртского народа, запечатлевшись в фольклоре, а затем в художественной литературе. Несмотря на жестокую расправу с пугачевцами, память о тех событиях поддерживала в на-

роде дух непокорности. И хотя больше не повторялись крестьянские войны с таким размахом, как это было в 1773–1775 гг., на протяжении XIX в. в разных местах время от времени вспыхивали народные волнения (серия так называемых картофельных и кумышечных бунтов). Наиболее крупное из них в 1807 г., охватившее весь Сарапульский уезд, было вызвано царским указом о приписке к заводам ближних к ним селений. Особенно упорно сопротивлялись насильственной приписке удмурты Завьяловской и Юськинской волостей. Различные заводские повинности ложились тяжелым бременем на крестьян, отвлекали их от основных занятий и, естественно, вызывали недовольство. К тому же приписанным крестьянам-удмуртам приходилось выносить унизительное обращение, а порой и издевательства со стороны заводских приказчиков. Однако контакты с рабочими и приобщение к русскому языку в конечном итоге способствовали появлению и росту социально-политического сознания крестьян.

С проникновением и развитием капиталистических отношений в крае в этот процесс постепенно втягиваются и удмурты. Правда, единственной отраслью промышленности, в которой участвовала нарождавшаяся удмуртская буржуазия и где больше всего насчитывалось рабочих-удмуртов, была лесная. В основном же удмуртская буржуазия ограничивала сферу своей деятельности сельским хозяйством, кустарно-промысловыми заведениями и незначительно – торговлей. Крестьяне-удмурты волей-неволей оказывались в условиях товарного производства и попадали в зависимость от рынка, в развитии которого большую роль играли пароходство на Каме и Вятке и пуск в эксплуатацию Пермско-Котласской железной дороги в конце XIX в. Следует отметить, что разложение натурального крестьянского хозяйства, развитие промышленного капитализма, рост торговли и городов происходили здесь, по сравнению с центрально-промышленными районами страны, замедленными темпами, обусловленными рядом причин, в частности царской политикой национального угнетения.

Одно из неприглядных проявлений национальной политики царизма – сфальсифицированное в 1892 г. “Мултанское дело” по обвинению удмуртов в человеческом жертвоприношении. Передовая общественность России, возмущенная актом произвола, встала на защиту мултанцев и всего удмуртского народа. Благодаря В.Г. Короленко “Мултанское дело” оказалось поставлено под контроль общественности. Газеты и журналы поместили на своих страницах более 200 статей и корреспонденций по этому поводу. Отклики на “Мултанский процесс” появились даже в прессе Лондона и Парижа. Общественное мнение, а также блестящая защита Н.П. Карабчевского и В.Г. Короленко на третьем судебном процессе в 1896 г. привели к торжеству истины и вынудили царское правосудие вынести оправдательный приговор. Имя В.Г. Короленко вошло в историю удмуртского народа: его именем названа д. Старый Мултан, его имя носят Русский драматический театр в Ижевске, педагогический институт в Глазове, улицы городов республики. В доме, в котором он останавливался во время следствия в Мултане, открыт музей. Борьба за оправдание удмуртов в “Мултанском процессе” и разоблачение политики правительства имела большое значение для роста политической сознательности масс, и не только удмуртов.

УДМУРТЫ В XX В.

На рубеже XIX и XX вв. в Удмуртию проникают идеи марксизма, возникают социал-демократические кружки, в которые втягиваются и удмурты, прежде всего учителя и учащиеся. Большую роль в приобщении местного населения к “политике” сыграли отбывавшие в Вятской губ. ссылку большевики Ф.Э. Дзержинский, Н.Э. Бауман, В.В. Воровский, П.И. Стучка и др. Казань привлекала удмуртов инородческой учительской семинарией. Приехав учиться в семинарию, они, как правило, знакомились с популярными тогда революционными идеями. По окончании уче-

бы они вели разъяснительную работу в деревнях, переводили на удмуртский язык большевистские листовки, прокламации. Такую работу среди сельского населения проводили удмуртские учителя М.Г. Можгин, П.Е. Конев, братья Прокопьевы, И.В. Яковлев, И.И. Шкляев и многие другие. На удмуртском языке зазвучали "Интернационал", "Марсельеза".

Удмуртские крестьяне приняли участие в революционных событиях 1905-1907 гг. Документы отмечают самовольный захват земель, порубки лесов и другие акции. Так, крестьяне Шарканской, Сосновской, Чутырской и Большепургинской волостей отказались платить налоги, требовали отмены косвенных налогов, уничтожения сословных привилегий и равенства всех перед законом, предоставления полного права свободно говорить на родном языке, обучать детей в школе, объединяться в союзы, свободно собираться на съезды, собрания, устраивать стачки (Очерки... Т. 1. 1958. С. 225). К наиболее крупным выступлениям относится вооруженное восстание новомултанских крестьян в 1906 г.

Столыпинская аграрная реформа, во многом вызванная революцией 1905 г., среди удмуртского крестьянства, придерживавшегося общинных традиций, особого успеха не имела: они в большинстве случаев высказывались против отрубов и создания хуторов. Однако предложение переселиться в Сибирь на свободные земли из-за нараставшего в крае малоземелья вынудило многих пуститься в путь: из удмуртских уездов Вятской губ. в Сибирь переселилось более 15 тыс. человек (Очерки... Т. 1. 1958. С. 239). Так образовались группы удмуртов в Сибири, где они живут и поныне.

Коренной перелом в жизни удмуртов, как и других народов России, принесла Октябрьская революция 1917 г. Революционные преобразования затронули все сферы политической, хозяйственной и этнической жизни. Так, в 1920-е годы основали краеведческий музей, начало развиваться удмуртское книгоиздательство, шла подготовка национальных кадров, в школах развертывалось обучение на родном языке. В Ижевске был открыт удмуртский клуб, который вел культурно-просветительную работу. Удмуртские писатели объединились в ассоциацию. В разных волостях создавались драматические кружки, развертывалась краеведческая работа. В области были созданы новые отрасли индустрии. В 1931 г. открыт Удмуртский драматический театр, педагогический институт, Комплексный научно-исследовательский институт (ныне Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН).

Институты и учреждения культуры (мединститут, ансамбль песни и танца, оперный театр, филармония и др.) открывались и в последующие годы.

Организаторы автономии удмуртского народа, представители национальной интеллигенции стремились пробудить общественно-политическое и этническое самосознание соплеменников. Их деятельность направлялась на повышение уровня образования и культуры народа: они организовывали научно-просветительские кружки и общества, писали научные и научно-популярные статьи по истории и культуре народа, создавали программы и учебники на родном языке, выпускали газеты и журналы, были активистами удмуртского клуба. Они ездили по деревням в поисках творчески одаренной молодежи для направления ее на учебу.

Вместе с тем уже с конца 1920-х годов проявление интереса к национальной культуре, этнографии стало квалифицироваться как буржуазный национализм. Одной из первых жертв репрессивных мер в Удмуртии стал К. Герд – личность яркая, неординарная. Это был поэт и ученый, автор учебников, серии статей по духовной культуре удмуртов и их семейным отношениям, стоявший у истоков удмуртского книжного издательства, Удмуртского республиканского краеведческого музея (ныне Национальный музей Удмуртской Республики), один из учредителей общества "Боляк" в Москве, первый председатель ассоциации удмуртских писателей. В публикациях К. Герда обозначены многие актуальные проблемы, над которыми он работал. Ряд его фундаментальных исследований, о которых нам известно из его отче-

тов, писем, по-видимому, навсегда утрачен. Среди них “Удмуртский эпос”, “Удмурт-
ская колыбель”, “Загадки удмуртов”, “Удмурт кырбуретлэн будэмез” и др. На стра-
ницах журнала “Кенеш” в 1990–1991 гг. впервые опубликовано его исследование
обрядов, связанных с рождением человека. Эту рукопись удалось обнаружить в ар-
хивах Финляндии, а в 1993 г. ее опубликовали в виде монографии в Хельсинки.

За свою короткую жизнь К. Герд успел сделать много, но еще больше имелось
у него начатых работ и намеченных планов. Его плодотворная деятельность была
прервана арестом в мае 1932 г. Обвиненного по сфабрикованному ГПУ делу
СОФИН (Союз освобождения финских народностей) К. Герда расстреляли в 1937 г.
По этому делу тогда арестовали и предали суду 28 человек, в том числе Я.И. Ильи-
на – составителя первого исчерпывающего для своего времени библиографическо-
го справочника об удмуртах, Т.К. Борисова – одного из организаторов автономии
удмуртов, писателей И.Г. Векшина, И.А. Курбатова, М.Н. Тимашева, К.С. Яковле-
ва и др. Затем возникло много других “дел”, в результате которых национальные
кадры, подготовленные в 1920-е и предшествующие годы, в большинстве своем
оказались репрессированы.

В 1934 г. Удмуртская автономная область получила статус автономной республики. Поставленная перед ней задача ликвидации экономической и культурной отсталости решалась путем индустриализации, прежде всего через развитие машиностроения. В 1930-е годы Удмуртия дала стране первые отечественные мотоциклы, экскаваторы, токарно-винторезные станки, начала производство дубильного экстракта. Была завершена коллективизация сельского хозяйства, на полях появились тракторы, отмечены первые трудовые достижения.

До недавнего времени считалось, что процесс исторического развития, в ходе которого сформировались качественно новые общественные отношения, сложилась принципиально отличная от дореволюционной социальная структура, привел в середине 1930-х годов к образованию удмуртской социалистической нации. Однако современное состояние общественно-исторической мысли не позволяет согласиться с этим безоговорочным утверждением. Процесс национальной консолидации удмуртов оказался гораздо сложнее. Проблема требует дальнейшего исследования и аргументации.

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ФОРМЫ ХОЗЯЙСТВЕННОГО БЫТА

Удмурты входят в Волго-Уральскую историко-этнографическую область, для которой характерно устойчивое сочетание этнокультурных компонентов разного исторического происхождения, обусловленное спецификой географического положения Поволжья, находящегося на стыке Европы и Азии, лесного севера и степного юга. Являясь аборигенами края, удмурты испытали длительное этнокультурное воздействие со стороны своих дальних и близких соседей и сами, в свою очередь, активно воздействовали на них. Это способствовало сложению общих культурно-бытовых черт, наблюдаемых в сфере языка, материальной и духовной культуры данных народов.

В условиях лесного Прикамья древнейшие хозяйственные отрасли – охота, рыболовство, бортничество, собирательство. По мере развития производительных сил предки удмуртов довольно рано (с эпохи бронзы) перешли к производящим формам хозяйства: земледелию и животноводству. Присваивающие типы хозяйства (охота, собирательство, рыболовство, бортничество) были наиболее органично и непосредственно связаны с природно-географической средой и практически полностью определялись ею. Здесь мы видим очень тесную, неразрывную связь этноса с экологической системой, но эта связь в значительной степени являлась как бы односторонней. С эпохи кардинальных преобразований системы отношений природы и человека, победы производящих форм хозяйства – земледелия и скотоводства – включается как бы обратная связь: природа принуждена реагировать на все усиливающуюся хозяйственную деятельность человека. Взаимозависимость человека и природы со временем постоянно все более усложнялась.

Долгое время хозяйство удмуртов было самовоспроизводящей системой, так как почти все необходимое для своего функционирования оно производило само: жилище, инструментарий, одежду, пищу. Потребности не очень стимулировались, люди старались во всем ограничить себя, учились довольствоваться малым.

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Хозяйство удмуртов до Октябрьской революции можно охарактеризовать как неспециализированное, смешанное, однако преобладающую роль в нем играло земледелие. Для междуречья Камы и Вятки – территории заселения удмуртов, как и для всего Русского Севера, характерно "лесополье" – комбинация подсеки и перелога с трехпольем.

Еще при Иване Грозном земли были переписаны и отнесены в разряд "худших" и "середних". В основном это малоплодородные дерново-подзолистые почвы, супеси, суглинки. Черноземные почвы имеются частично лишь на юге Удмуртии. Сейчас весь удмуртский регион относят к зоне рискованного земледелия, к Российскому Нечерноземью.

Недостаток плодородия земли, несовершенство аграрного инструментария удмурты компенсировали огромным трудолюбием, порой даже сверхэксплуатацией самих себя. Крестьянину приходилось здороваться и прощаться с зарей у себя на поле.

К концу XVII в. Вятский край становится одним из основных хлебных рынков Российского Севера. Известный русский путешественник и исследователь XVIII в. Н.П. Рычков при виде тщательно ухоженных полей удмуртов заметил: "Нет в Российском государстве ни одного народа, могущего сравниться с ними

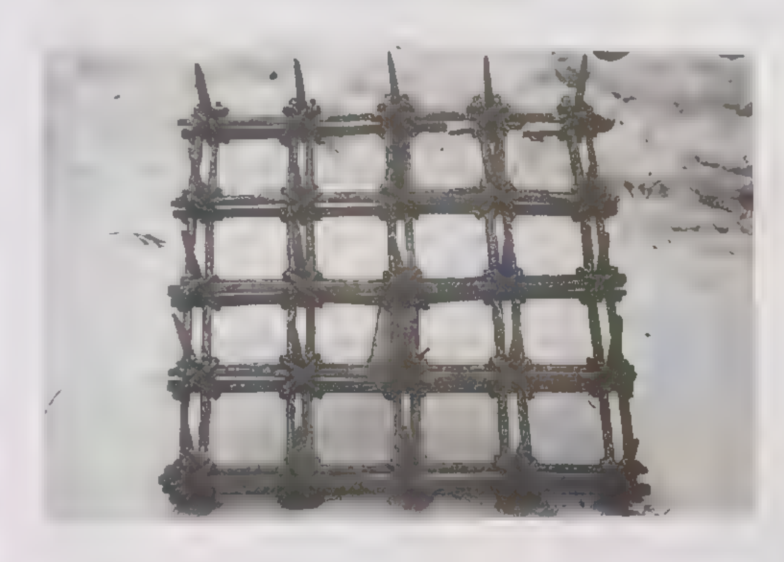


Рис. 116–119. Крестьянские орудия труда: соха, плетеная борона, коса-горбуша, литовка. Из фондов Национального музея Удмуртской Республики

в трудолюбии" (*Рычков*, 1770. С. 163). А в одном из губернаторских отчетов XIX в. об удмуртах сказано: "Земледелие есть главный предмет занятий, и надобно сказать, что в этом отношении они могут служить лучшими образцами трудолюбия". Великим прилежанием удмуртский хлебопашец восполнял свою слабость перед всемогущей природой и капризной погодой, стараясь не противоречить им, а соответствовать. Ему удавалось привести в хрупкое равновесие землю, небо и солнце, чтобы скудная нива принесла добрый урожай (зафиксированный рекордный урожай – сам-40, т.е. около 80 ц/га. Даже по нынешним временам это фантастический показатель).

Из пахотных орудий вплоть до коллективизации использовалась косуля вятского типа, наряду с ней применялась соха (*пу геры*) с двумя сошниками (*амезь*), наиболее пригодная для неглубокой вспашки на лесных почвах. В южных районах был распространен сабан, имеющий местное, поволжское происхождение и широко бытовавший у соседних народов – чувашей, татар и башкир. Железные плуги (*корт геры*) появились в конце XIX в. главным образом в хозяйстве зажиточных крестьян. Для рыхления почвы и заделывания семян применялась рамная борона (*усы*) с деревянными, позднее железными зубьями. Долгое время сохранялась борона-суковатка (*усы*). Единственным видом удобрения был навоз, но его обычно не хватало. Экстенсивная обработка почвы приводила к быстрому истощению земли, частым неурожаям и даже голоду. Сеяли вручную. Урожай убирали серпами (*сюрло*), иногда скашивали косами-литовками (*кусо*). Молотили цепами (*кутэс*) на специальных грунтовых или ледяных площадках. Зерно мололи на ручных жерновах (*кикӧ*) и водяных мельницах (*вуко*).

Рис. 120. Орудия труда и быта: деревянная лопата, цепы молотильные, скобель, деревянный совок

Сеяли преимущественно морозоустойчивые зерновые культуры: рожь (*ӟег*), овес (*сезьы*), ячмень (*йыды*). В южных районах сеяли также пшеницу (*чабей*), горох (*кӧжы*), гречиху (*сьӧдчабей*), с древних времен возделывали полбу (*вазь*). Выращивали коноплю (*пыш*), лен (*етӥн*).

Огородничество у удмуртов в прошлом играло сравнительно незначительную роль. Выращивали для внутрихозяйственного потребления капусту (*кубиста*), огурцы (*кияр, огреч*), репу (*сяртчы*), редьку (*кушман*), брюкву (*каляга, сяртчы*) и другие овощи. В общих посевах, например, в 1913 г. зерновые культуры занимали 93%, лен – 4,1, картофель – 2, многолетние травы – 0,1% (*Белицер*, 1964. С. 482).

ЖИВОТНОВОДСТВО

Неотъемлемая часть удмуртского хозяйства – животноводство, служившее существенным дополнением к земледелию. Как рабочий скот разводили лошадей (*вал*), для получения мясо-молочной продукции – коров (*скал*), овец (*ыж*), в небольшом количестве свиней (*парсь*), довольно много птицы: кур (*курег*), уток (*чӧж*), индюков (*курка, немыч*) и особенно гусей (*ӟазег*). Животноводство давало также сырье для изготовления одежды, обуви, разных предметов быта и органическое удобрение, без которого земледелие было бы невозможно.

Первостепенное значение для крестьянина имела лошадь – единственная тягловая сила. По количеству лошадей судили о состоятельности хозяйства. К концу XIX в. безлошадных и однолошадных хозяйств у удмуртов имелось 28%, двухлошадных – 35%, многолошадных – 37% (*Вахрушев*, 1955. С. 82). В крае известностью пользовалась прекрасная лошадь “вятка” местной селекции.

Скот, как отмечают исследователи, был беспородным, однако весьма приспособленным к местным суровым условиям. Поголовье скота зависело от количества сенокосных угодий и выгонов, которые составляли менее пятой части общинных земель. Частые падежи скота наносили тяжелый ущерб хозяйству.

Летом весь скот содержался на подножном корму. Его пускали в “поскотины” – специально огороженные участки леса. Прогоны и поля для предохранения их от потрав приходилось также огораживать. Позднее стали нанимать пастухов или пасти по очереди. К зиме заготавливали солому, сено.

Важное место в хозяйстве удмуртского крестьянства занимали разнообразные неземледельческие занятия. Наиболее древние из них охота, рыболовство, пчеловодство, которые, утратив свое главенствующее значение, служили подспорьем в хозяйстве.

ОХОТА

На гербе Вятской губ. изображался натянутый лук со стрелой, что должно было, по-видимому, означать большую роль охоты на Вятке. Многие дореволюционные авторы неизменно подчеркивали особую страсть и любовь удмурта к охоте: “Он счастлив лишь тогда, когда в лесу с ружьем, собакой и трубкой во рту”. Это состояние счастливой гармонии с лесом объясняется тем, что удмурты – лесной народ. Лес кормил, оберегал, однако и пугающе завораживал людей суровой таежной не-

Рис. 121. Из охотничьего снаряжения. Из фондов Национального музея Удмуртской Республики

объятностью, где человек мог затеряться навсегда. Лес занимал особое место не только в материальной, но и духовной культуре удмуртов (отсюда глубокое почитание леса, его реальных и мифических обитателей).

Исследователи XVIII–XIX вв. отмечали наблюдательность и искусство удмуртских охотников, изучавших и прекрасно знавших повадки зверей и птиц. Промышляли они белку, зайца, выдру, куницу, бобра, лису, норку, волка и медведя, охотились на рябчика, тетерева, куропатку. Охотились с собакой, устраивали облавы. Орудия лова были разнообразными и в большинстве своем самодельными: луки и стрелы (*пукыӵ, ньӧл*), капканы, корытообразные захлопывающиеся ловушки (*нальк*), ловушка из бревен – пасть (*кечкор*), спиралеобразные ловушки – клетки, тенета (*казь*). Устраивали ловчие ямы. На птиц ставили силки из конского волоса, веток и прутьев, ловушки из кольев и мелких досок. Г. Верещагин описал разные виды силков (*си, вы, сикыӵ, пижны*) и четыре вида ловушек (*турморда*). Ловили птиц и на смолу, смазывая ею ветки деревьев. Для заманивания использования манки (*чипсон*). С огнестрельным оружием удмурты познакомились довольно рано, но ружья (*пыӵал*) имелись не у всех. Даже простейшими орудиями иные добывали значительное количество дичи и пушнины, которую сбывали через посредников-скупщиков, поскольку пушнина рано приобрела товарный характер.

ПЧЕЛОВОДСТВО

К древним занятиям удмуртов относится бортевое пчеловодство. Отдельные семьи имели по нескольку десятков бортей в лесу. Бортные деревья помечались семейными знаками (*пус*), и повреждением кем-либо таких деревьев приводило к значительным осложнениям отношений и конфликтам.

Рис. 122. Утварь пчеловода: *а* – маточница, *б* – кормушка для пчел. Из фондов Национального музея Удмуртской Республики

Инструментарий пчеловодов был весьма прост, поэтому свои действия они дополняли магическими приемами, о чем говорят обрядовые песни. Лесные борти в период медосбора требовалось охранять от медведей – любителей меда. Для этого придумывали разнообразные, порой хитроумные приспособления. В XVIII в. борти с пчелами стали вырезать и перевозить на усадьбы, а потом изготовлять ульи-колоды и рамочные ульи. Так, постепенно переходили к пасечному пчеловодству. Дореволюционные авторы писали об удмуртах как об искусных пчеловодах. Известно, что еще в XVII столетии удмурты вывозили мед и воск на продажу.

Рис. 123. Мурдо – рыболовная снасть. Из фондов Национального музея Удмуртской Республики

РЫБОЛОВСТВО

Обилие рыбы в реках стимулировало занятие населения рыбной ловлей. Рыболовные снасти изготовляли сами. Ловили крючками (*визнан*), бреднями (*калтон*), переметами, сачками, сетями (*чилеп, сак, сеть*). Устраивали самоловные снасти: морды, верши (*мурдо*). Рыбу лучили и ночью: освещая воду огнем на носу лодки (*чырак*), били острогой (*шибоды*). Рыболовство имело в основном домашний характер, на рынок вывозили немного. Из-за вырубки лесов многие водоемы к настоящему времени высохли, многие погублены сточными водами предприятий и животноводческих ферм. Изобилие рыбы, к сожалению, осталось чаще в рассказах рыбаков, чем в реках.

ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛА

Древние занятия населения лесной северо-восточной части Европы – смолокурение и углежжение. Они были распространены и среди удмуртов. Обитание в лесной полосе, наличие подручного материала обусловили развитие деревообрабатывающих ремесел. Крестьяне изготовляли из дерева домашнюю утварь, средства передвижения, орудия сельскохозяйственного труда. Занимались удмурты и изготовлением веревок, которые вили вручную и с помощью самодельного приспособления – "машины".

С развитием земледелия возник мукомольный промысел. Строили водяные мельницы двух типов. Более древними являлись мельницы-мутовки, для которых не требовалось больших запруд; они вращались течением реки. Но уже в XVIII в. стали строить мельницы с запрудой и наливным колесом, требующие для строительства больших затрат. Такие мельницы могли иметь лишь состоятельные семьи. Владельцы мельниц обслуживали жителей округи и брали за помол мукой или деньгами.

Рис. 124. Льномялки

Удмуртские женщины занимались преимущественно прядением и ткачеством. Образцы тканей свидетельствуют о том, что среди них было много искусных мастериц, владевших разнообразными, очень сложными приемами тканья. При этом использовались станки двух типов: на юге распространился простейший трехподставной стан без навоя и рамы, северные удмурты пользовались усовершенствованным станом русского типа. Ткани для нужд семьи полностью изготовлялись в домашних условиях. В первой половине XVIII в. часть тканей начала поступать на рынки. В удмуртскую среду, прежде всего в зажиточные семьи для шитья праздничной одежды, постепенно внедрялись фабричные ткани.

В 1913 г. на территории Удмуртии работало около 50 мелких полукустарных промышленных предприятий (УАССР за 50 лет. 1970. С. 19). Вместе с тем здесь сложилась сравнительно развитая металлургическая и металлообрабатывающая промышленность (Ижевский и Воткинский заводы). И хотя удмурты из близлежащих деревень с 1807 г. состояли "непременными работниками" при заводах, на квалифицированную заводскую работу царская администрация их не принимала, что препятствовало образованию рабочего класса из удмуртов. Среди кадровых рабочих удмуртов было очень мало, основная масса оставалась крестьянской.

ПРЕОБРАЗОВАНИЯ В ХОЗЯЙСТВЕННОМ УКЛАДЕ

В советское время Удмуртия за короткий срок радикально изменила свой культурно-хозяйственный облик. Старые металлообрабатывающие заводы были коренным образом реконструированы и расширены. Возникли новые отрасли промышленности.

В послеоктябрьский период истории в корне изменились все стороны жизни удмуртов. Занимавшиеся в прошлом преимущественно земледельческим трудом удмурты овладели самыми разнообразными профессиями, возникшими в процессе ин-

дустриализации народного хозяйства и последующей научно-технической революции. Массового овладения сложной техникой потребовал и сельскохозяйственный труд. Для профессиональной подготовки молодежи в республике работают средние специальные учебные заведения и пять государственных вузов.

В настоящее время удмуртские коллективные хозяйства (колхозы, товарищества, акционерные общества) представляют собой специализированные производства: зерновые, льноводческие, овощеводческие, животноводческие. Ведущее место в структуре посевных площадей занимают зерновые культуры (около 60%), главным образом рожь, ячмень, овес. Большое внимание уделяется кормовым культурам, ими занято более трети посевных площадей. Овощеводство развито в основном в пригородных районах. В животноводстве преобладает разведение молочного и мясного скота. Имеются и звероводческие фермы, где разводят норок и серебристо-черных лис. Развивается пасечное пчеловодство. Появились фермерские хозяйства (в 1993 г. их было 3380). В целом, в 1960–1980-е годы возросло материальное благосостояние удмуртского крестьянства, улучшились культурно-бытовые условия жизни сельского населения.

Вместе с тем в жизни удмуртского крестьянства на современном этапе наблюдается ряд негативных явлений. Десятилетиями проводившаяся командно-административная политика по отношению к крестьянству привела к отчуждению крестьянина от земли, лишила его заинтересованности в результатах труда, превратила его из творческого земледельца, бережно передававшего опыт из поколения в поколение, в равнодушного сельскохозяйственного работника. В 1990-е годы на фоне глубокого общеэкономического кризиса проблемы села не только не разрешились, но еще более обострились.

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩЕ

Большинство удмуртов живут в сельской местности. Удмуртские деревни (*гурт*) обычно расположены по берегам рек, вблизи родников. В прошлом, до середины XIX в., удмуртские гурты не имели уличной планировки: родственники селились вокруг родовой усадьбы. Поэтому ближайшие соседи были родными братьями, дядьями. Такой кучевой тип поселений на определенном историческом этапе наблюдался и у других народов Поволжья и Приуралья. Во второй половине XIX в. в результате правительственных указов и действий земских органов постепенно внедрялась линейная уличная планировка. При этом родственники по возможности старались строиться по соседству, образуя улицы или концы, называемые нередко именем родоначальника (*Илля пи пролка, Сюрапал, Салья урам* и т.п.). В этом появилась приверженность традиционной структуре поселений.

В удмуртских деревнях кроме личных хозяйств в прошлом имелись и общественные строения: общинные склады (*магазей*) с резервными запасами зерна, пожарные сараи с каланчой, родовые святилища (*быдӟым куа*) для проведения общественных молений, гумна, располагавшиеся в некотором отдалении от усадеб, кузницы (*кебит*), мельницы. У реки ставили общие бани на три-четыре семьи. Общими являлись и колодцы. Воду часто брали из родников, поэтому их заботливо обустраивали, берегли. Все улицы в конце завершались изгородью и полевыми воротами (*бусы капка*), которые создавали замкнутое пространство поселения. До полевых ворот следовало провожать званых гостей, рекрутов, а в Великий четверг здесь выпроваживали чертей и всякую нечисть при обряде изгнания шайтана.

На первый взгляд казалось, что в деревне мало зелени, так как удмурты обычно не сажали деревьев на улице. Но на усадьбах их было достаточно. Любимые деревья, воспетые в удмуртских народных песнях, – это черемуха, рябина, береза, клен, калина.

Облик удмуртских сел в советский период значительно изменился. Они перестраивались по новой планировке, предусматривавшей удобное расположение ад-

Рис. 125. Улица д. Лудорвай. Фото М. Менладшина

Рис. 126. Изба с закрытым двором. Д. Светозарово, Кировская обл. Из фондов Национального музея Удмуртской Республики

министративно-общественного центра, животноводческих комплексов и производственных мастерских. Развивалось жилищное и культурно-бытовое строительство: жилищный фонд за послевоенные годы практически полностью обновился, появились двухэтажные многоквартирные колхозные дома, увеличилось число предприятий торговли, общественного питания. В 1980-е годы на центральных усадьбах хозяйств открылись комбинаты бытового обслуживания, культурно-спортивные комплексы. Все поселения были радио- и электрофицированы, во многих есть водопровод, в некоторых – асфальтированные улицы. В деревни, расположенные поблизости от газопроводных трасс, проводится газ, иногда используется привозной. Однако при современном строительстве почти не учитываются традиционные черты и приемы удмуртского зодчества: планировка усадеб, соотношение ее структурообразующих компонентов, орнаментальных мотивов и т.д. Удмуртские деревни постепенно превращаются в безликие в этническом смысле сельские поселения.

Кроме сельских поселений, в Удмуртии шесть городов: Ижевск (652 тыс. человек), Сарапул (110 тыс.), Глазов (104 тыс.), Воткинск (103,8 тыс.), Можга (46,1 тыс.), Камбарка (17,1 тыс.) и 15 поселков городского типа. До 1917 г. статус города имели лишь Глазов и Сарапул. Административный и культурный центр республики Ижевск – родина отечественного мотоциклостроения, один из крупных индустриальных центров. В городах с их многонациональным населением, где практически нет однонациональных удмуртских производственных коллективов, удмурты живут в условиях интенсивного межэтнического общения.

Жилищем удмуртов в прошлом служил древний тип постройки, известный многим финно-угорским народам, называемый удмуртами *куа*, позднее бревенчатая срубная изба (*кор–куа – корка*), с двускатной, реже трех- или четырехскатной крышей. Удмуртская изба – двухкамерная постройка, состоявшая из собственно избы (*корка*) и холодных сеней (*корказь*). Справа, реже слева от входа, устьем к фасадной стене располагалась глинобитная печь (*гур*), в южных районах с вмазанным котлом, в северных – с очагом на шестке (*учог*) с подвесным котлом. По диагонали от печи в красном углу (*тӧро сэрег*) стояли стол (*жӧк*) и единственный в доме стул (*пукон*) для главы семьи или почетного гостя. Вдоль стен тянулись широкие лавки (*ӟус*), над ними полки (*жажы*). На кухне устанавливался шкаф (*кана*) для посуды. Местом для сна служили нары (*паськыт ӟус*) и полати с деревянным изголовьем (*йыразьпул*).

Из надворных построек наиболее распространены одно- или двухэтажная клеть (*кенос*), амбар для хранения зерна и пищевых продуктов (*ю кенос*), хлев (*гидкуа*), баня (*мунчо*), погреб (*йӧгу*), навес для хранения дров и хозяйственного инвентаря (*липетул, лапас*). Из них наиболее интересен и самобытен кенос, служивший жилищем с весны до глубокой осени. На каждом дворе имелось культовое сооружение (*куа*), в котором совершались семейные моления. Куа служила также летней кухней.

Строения на усадьбе располагали часто по П-образной планировке с просторным открытым двором (*гидкуазь, азбар*). В северных районах Удмуртии и у удмуртов Кировской обл. встречается одно- и двурядная связь, а иногда и с крытым двором. У южных удмуртов в прошлом встречались усадьбы, в которых хозяйственные постройки были разбросаны вокруг избы.

Уличную сторону усадьбы составляли фасад дома, глухая стена кеноса или хлебного амбара, поставленного напротив избы также перпендикулярно улице. Их соединяла бревенчатая ограда с двухстворчатыми воротами (*ӟезьы, капка*). Они были срубными или с опорами из сосновых столбов. Конструкция ворот завершалась тесовой крышей, под которой в прошлом хранили сеноуборочный инвентарь. Ворота, замыкавшие пространство усадьбы, выполняли и обрядовую функцию.

В XX в. изменились как внешний вид, так и внутренняя планировка жилища. Хотя в деревнях и ныне преобладают бревенчатые дома, довольно часто в строи-

15. Народы Поволжья и Приуралья

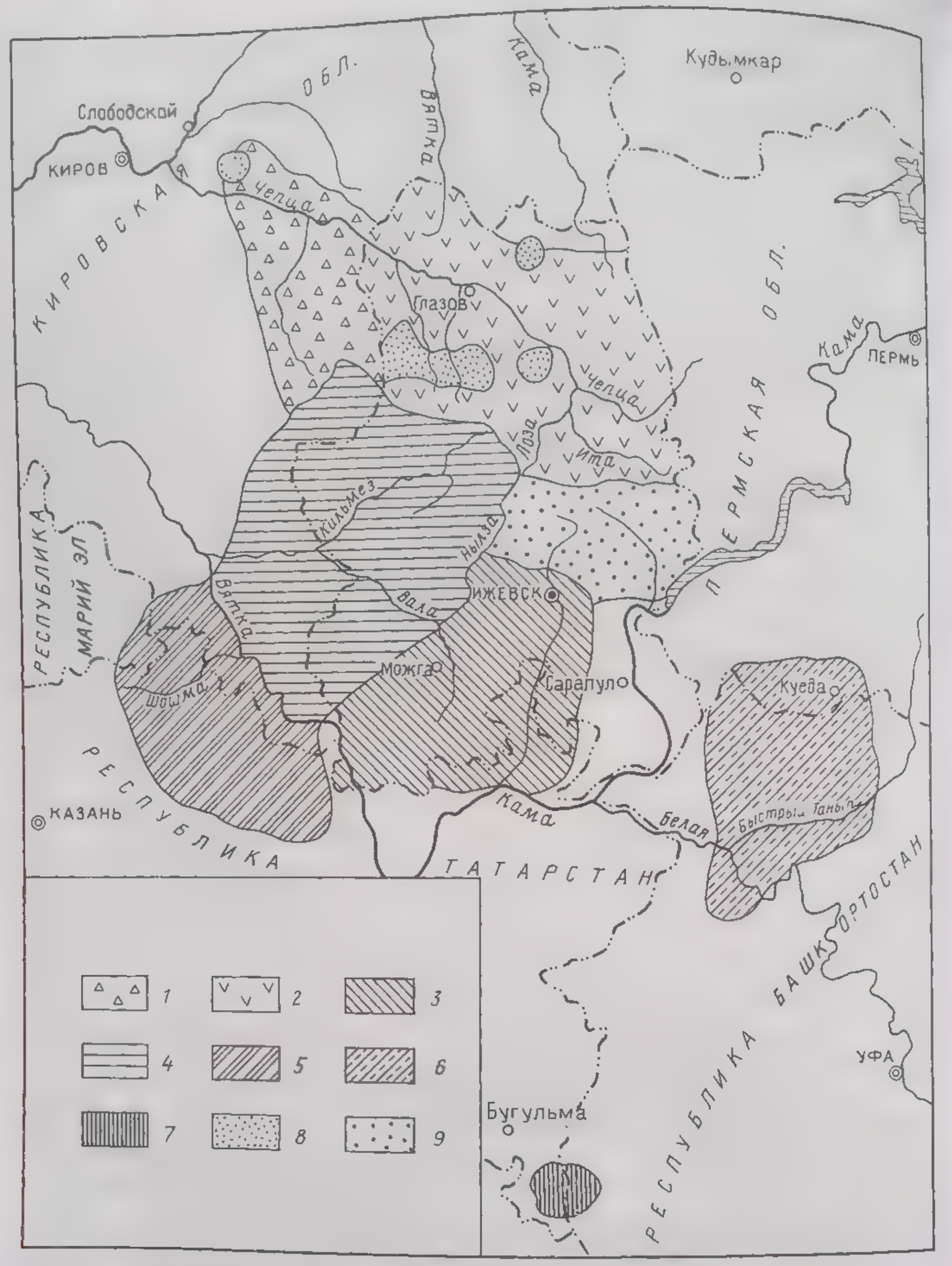


Рис. 127. Распространение костюмных комплексов удмуртов.

I. Североудмуртский: *1* - нижнечепецкий (*улланьес*), *2* – верхнечепецкий (выланьёс); II. Южноудмуртский: *3* собственно южноудмуртский, *4* - калмезский, *5* завятский (арский), *6* закамский, *7* – бавлинский; III. Бесермянский: *8* – бесермянский, *9* – переходный (шарканско-якшур-бодьинский)

тельстве используют кирпич и шлакобетон. Наличники окон и ворота украшают резьбой и полихромной раскраской.

Дома строят просторные, в две-три комнаты, часто с верандой, заменившей в качестве летней спальни традиционные кеносы. Кирпичная печь с плитой ставится устьем к боковой стене, в которой прорубается окно. Между стеной и печью оставляют проход на кухню. Стол ставится теперь не в угол, а в простенок у фасадной

стены. Мебель вся фабричная, почти в каждом доме есть разнообразная бытовая техника. Из традиционного убранства удмуртского жилища сохраняются настенные самотканные ковры, покрывала, скатерти, декоративные полотенца, половики. Изредка, в основном в старых домах, встречаются нары, полати.

Число надворных построек сократилось. Далеко не все имеют кеносы, стало меньше хозяйственных строений и помещений для скота. Бани от речек перенесены на усадьбы. В некоторых деревнях куа вовсе забыта, в других же, утратив религиозную функцию, превратилась в летнюю кухню. Открытый очаг в ней заменен кирпичной плитой. На улице под окнами дома почти у всех разбиты палисадники, в которых сажают любимые деревья, кусты малины и смородины, разводят цветы.

Индивидуальные дома городских удмуртов (изба-сени) по виду не отличаются от сельских. Надворных построек в городах немного: дровяник, погреб, гараж, баня, у некоторых курятник или крольчатник. Дворы небольшие, их обычно используют для посадки цветов, ягод и овощей. Большинство городских удмуртов живет в многоквартирных домах.

ОДЕЖДА

Исследователи народной одежды удмуртов отмечают, что она – одна из самых богатоукрашенных и сложных в Поволжье, и выделяют в ней три костюмных комплекса: северный трехцветный (белый, красный, черный), южный полихромный и бесермянский. Они соответствуют этнографическим подразделениям удмуртского этноса. Каждый из комплексов имел различные варианты. В составе северного отличают верхне- и нижнечепецкий, а в южноудмуртском – собственно южноудмуртский, калмезский, завятский, или арский, закамский и бавлинский варианты. Между северными и южными комплексами выделяется переходный шарканско-якшурбодьинский костюм. Локальные варианты костюмных комплексов отличаются друг от друга деталями покроя, орнаментацией, украшениями, отдельными предметами, составляющими комплекс.

Народный костюм удмуртов создавался по законам красоты и практической целесообразности. Вся одежда удмуртов в прошлом была домашнего производства. Шили ее из отбеленного посконного, позже льняного холста, сукон и овчины. В XIX в. белый холст на юге вытеснила пестроткань.

Костюмный комплекс женщины-удмуртки состоял из туникообразной рубахи (*дерэм*), в южных районах с широкими (40–50 см) оборками, передника (*айшет, азькышет*), вязаных узорных чулок (*чулки*) и носков (*пыдвыл*), а также сшитых из холста без пяток носков (*ӵуглэс*), лаптей (*кут*) или башмаков (*ката*) и валенок (*гын сапег*). В качестве летней верхней одежды в северных районах надевали распашной холщовый халат (*шортдэрем*) с короткими ложными рукавами, в южных районах – камзол или безрукавку (*саестэм*). Теплой верхней одеждой служили полушерстяной красный или красный в черную полоску кафтан (*зыбын*), суконный кафтан (*дукес, сукман*) и шуба (*пась, шуба*). Праздничные кафтаны и шубы шили отрезными по талии и со сборками (*кильымо*), будничные – не отрезные и без сборок, но приталенными (*куинь куско*).

Головные уборы – наиболее этнически специфические элементы костюма – были очень разнообразны. В прошлом женщины носили высокую берестяную шапку (*айшон*), обшитую холстом и украшенную лентами, бисером, раковинами-каури, с покрывалом (*сюлык*), головное полотенце (*чалма, весяк кышет, йыр котыр*) с ярко затканными концами, спускаемыми на спину, налобник (*йыркерттэт*). Пожилые женщины носили платки (*кышет, куиньсэрго*). Девичьи головные уборы – платок, праздничная налобная повязка (*укотуг*), шапочка (*такъя*). Большим разнообразием по форме и материалу отличались такъи северных, нижнечепецких удмурток. Девушки Бавлинского р-на Татарстана, отправляясь на свадьбу, завязывали платки в виде большого банта-бабочки (*тятяк, чачак, серок*).

Рис. 128. Девушка в головном уборе “чачаг”. Бавлинский р-н, Татарстан

Удмуртские женщины носили много украшений, бережно передаваемых из поколения в поколение. Они изготавливались из монет, бисера, раковин и позумента: нагрудные украшения типа мониста (*чыртывесь, уксётўрлык*) с сопровождающими их чересплечными перевязями (*камали, бутьмар, кироскал*), серьги (*пельугы*), кольца, перстни (*зундэс*), браслеты (*поскес*), бусы, ожерелья (*весь*). Белая холщовая одежда богато украшалась вышивкой по подолу, груди и рукавам. Кроме того, носили вышитые нагрудники (*муресазь, кабачи*). Девушки надевали накосники из цепочек с монетами (*йырси пунэт*). В северных районах для украшений больше использовались бусы, бисер, раковины, в южных районах – монеты. Важное значение имели пояса (*кускерттон, путо, зар*). Как по семантике, так и по сложной символике в различных обрядах наиболее интересен зар. В некоторых районах к поясу прикрепляли также нарядные платки (*урдэс кышет*).

Бесермянская одежда отличалась своеобразием, но имела аналоги в костюме мишарей и чувашей, особенно головные уборы. Девичья шлемообразная шапочка, обшитая бисером (*такъя*), женская холщовая шапка с открытым верхом, украшенная монетами (*кашпу*), полотенчатый убор (*кышон*) напоминают чувашские головные уборы – тухту и хошпу, а также татарский – хäсита.

Мужская одежда, по сравнению с женской, была менее разнообразной. Это белая или пестрядинная рубаха (*пиосмурт дэрэм*) с разрезом на правой стороне груди, первоначально без завязок и пуговиц, позднее с завязками, замененными крючками и пуговицами. Штаны (*эрезь, ваёпуйы*) шили из пестряди, чаще синие в белую полоску. Штаны северных удмуртов по покрою отличались от южных. Большую роль в мужском костюме играли пояса: ремни из сыромятной кожи с медной пряжкой (*е*), тканый или плетеный пояс из разноцветных шерстяных ниток (*кустерттон*), кушак фабричного производства, широкий шерстяной, чаще красный в полоску (*путо*). Старинным головным убором был суконный колпак, в XIX в. получили распространение валяные шляпы с полями. Зимой носили шапки-ушанки (*изьы*) из овчины. На ноги надевали холщовые или шерстяные онучи (*бинялтон, ыштыр*) и лапти, зимой – валенки. Верхняя теплая одежда мужчин не отличалась от женской, это – дукес или шуба. Некоторые авторы еще в XVIII в. отмечали сходство мужской одежды удмуртов с русской. В настоящее время мужской костюм удмуртов полностью утратил национальное своеобразие и заменен костюмом фабричного производства.

Традиционный удмуртский костюм рубежа XIX–XX вв. был типологически сходным с одеждой соседних народов. В то же время он имел возрастные, функциональные, социальные и уже отмеченные локальные различия. Праздничный наряд благодаря яркой вышивке, узорному ткачеству и множеству украшений выглядел весьма красочно. На изготовление такого наряда женщины тратили много времени и сил.

Вятский писатель-этнограф В. Лебедев, пораженный красотой вышитых и тканых нарядов удмурток, сказал: “Когда глянешь на этот холст, кажется, что кто-то запел на нем песню и эта песня осталась” (*Лебедев*, 1957. С. 78).

В настоящее время в северных районах национальный костюм практически перестал бытовать, в южных и ряде центральных районов некоторые женщины среднего

Рис. 129. Современный удмуртский костюм

и старшего возрастов используют отдельные элементы национального костюма. Всю одежду шьют теперь из фабричных тканей, и она постепенно утрачивает национальную специфику. Из традиционных головных уборов носят только платки и шали. На зиму вяжут чулки и варежки. Платья шьют из фабричных тканей на кокетке, с широкими оборками, часто с манжетами и небольшим воротником. Кокетку и оборку украшают защипами или строчкой. Пожилые женщины предпочитают хлопчатобумажные ткани темных расцветок, молодые – однотонные светлые атлас и шелк. Носят вышитые передники. Традиционные украшения надевают на свадьбу, а также на национальные праздники. Сохранившиеся комплексы традиционных костюмов из домотканых материалов используют фольклорно-этнографические ансамбли для выступлений на сцене.

Малопургинский и Алнашский комбинаты бытового обслуживания шьют удмуртские платья южного типа для продажи и вывозят их в населенные пункты не только своего, но и соседних Завьяловского и Киясовского районов, где они находят спрос.

Удмурты привыкли к современному варианту национального костюма и лишь немногие представляют себе облик традиционной одежды конца XIX – начала XX в. Большинство удмуртов в наше время носят одежду городского типа промышленного изготовления, которую покупают в готовом виде или шьют на заказ в ателье. Однако наблюдается стремление к сохранению и национального костюма в качестве этнического символа, все больше осознаваемого и молодежью.

ПИЩА

В пище удмуртов сочетаются древние земледельческие и скотоводческие традиции. Явственно прослеживаются локальные варианты. В прошлом, как и сейчас, варили разнообразные супы (*шыд*): щи – *кубистаен шыд*, суп с грибами – *губиен шыд*, суп с кусочками кислого теста – *нӥзилиен* (*нугылиен*) *шыд*, домашнюю лапшу – *тыкмачен шыд*, суп с кусочками пресного теста – *чумерен шыд*, уху со взбитым яйцом – *чорыг лым*, суп с крупой – *кеньырен шыд*, суп гороховый – *кӧжыен шыд*. Весной готовили супы с зеленью: крапивой, снытью, борщевиком, щавелем. Традиционным кушаньем являются каши (*жук*). Их варили из разных круп, но любимыми были полбяная (*вазь жук*), ячневая и ячневая вперемешку с горохом (*кӧжыен жук*). Из вареного гороха делали колобки (*кӧжыпог*). Заваривая муку крутым кипятком, получали мучные кисели – заварихи, называемые *сезьпызь, кисаль, саламат*. Заквашивая овсяные отруби, готовили кисель – *кӧртчал*. Кисели готовили также из крахмала на молоке – *крахмал кисаль*, из солода с калиной – *шу кисаль*. Картофельное пюре, разбавленное молоком и яйцом, называли *картошка пунем*. Любили готовить окрошки из кваса с хреном или редькой и картофелем, на капустном рассоле с мелко нарубленной капустой, луком, печенью или мясом, из арьяна (пахты) с зеленым луком.

Разнообразны традиционные хлебные изделия: хлеб (*нянь*), лепешки из кислого теста (*табань*), в прошлом из гречишной и овсяной муки, теперь пшеничные, блины с маслом (*вӧё мильым*) и с кашей (*жуко мильым*), шаньги картофельные из кислого и пресного теста, пресные лепешки стряпали также с кашей, наливкой из мучного киселя (*пызен шаньги, мушник*). Очень популярны (не только среди удмуртов) перепечи – пресные ватрушки с различной начинкой: мясной, грибной, рыбной, капустной. Мировую известность получили пельмени (*пельнянь* – "хлебное ушко"), имеющие пермское происхождение. Пекли пирожки из пресного и кислого теста с разной начинкой (*куасам нянь*). Для праздничного стола непременно готовили рыбный пирог и большую толстую лепешку из сдобного теста (*юача, бискыли*). Из сдобного теста пекли также мелкие хлебные шарики (*шекера*), которые особенно нравились детям. Шекеру помногу заготавливали на масленицу. В небольшом наборе сладостей первое место отводилось меду. Раньше готовили различные сладкие блюда из конопли. Каждая семья домашним способом заготовляла для себя конопляное или льняное масло. Теперь конопля не культивируется, и эти сладкие блюда исчезли.

Широко были распространены блюда из яиц, которые считались символом достатка, плодородия, часто использовались в обрядах. Готовились *вӧйын курегпуз* (*кукей пилем*) – яйца, сваренные вкрутую, очищенные и залитые топленым маслом, *курегпуз табань* – кушанье из яиц типа омлета, но с добавлением мелко нарезанной капусты или шкварок. Яйцами заправлялись супы, уха.

Из молока делали сметану (*йӧлвыл*), простоквашу (*йӧлпыд*), творог (*кузятэм*), масло (*вӧй*).

Традиционны соленые огурцы, капуста, грибы. Овощные салаты распространились лишь в послевоенные годы.

Наиболее характерные напитки удмуртов квас (*сюкась*), пиво (*сур*), сусло (*варсь*), медовуха (*мусур, шербет*), пахта (*арьян*), калиновый и свекольный соки и морсы (*шу ву, гордкушман ву*), ягодные напитки. Весной лакомились березовым соком.

Рис. 130. Ижевский повар Ю. Онохин в гостях в с. Баграш-Бигра Малопургинского р-на. Фото Г. Юсаева

Заваривали душицу, мяту, зверобой, листья смородины и др. Из алкогольных известность получил самогон (*кумышка, аракы, курыт ву, удмурт вина*).

Блюда национальной кухни в сельской местности удмурты употребляют регулярно, несколько раз в неделю. Меню удмуртов в последние десятилетия расширилось за счет ставших интернациональными блюд городской кухни. Для них стали привычными котлеты, гуляш, плов, чебуреки, винегрет, салаты, торты, пряники, конфеты. Наблюдаются изменения и в технологии приготовления некоторых традиционных блюд, а также в составе их исходных продуктов. Усвоены новые способы консервирования продуктов: маринование, заготовка варений, компотов, мясной тушенки, овощной икры и т.д.

ТРАНСПОРТНЫЕ СРЕДСТВА

Традиционные транспортные средства удмуртов – сани (*дӧдьы*) и телеги (*уробо*). Пользовались и водными средствами: плотами, паромами, лодками, долблеными и дощатыми плоскодонками. В крестьянском хозяйстве использовались телеги нескольких вариантов, в зависимости от предназначения, для перевозки тех или иных грузов. Так, телегу для возки бревен делали с длинными

Рис. 131. Телега с коробами. Кезский р-н. Фото М. Егорова

грядками, а сноповозка отличалась наличием в задней части двух столбиков. При необходимости на телегу устанавливали кузов – плетеный из прутьев короб или ящик из досок. Для перемещения грузов в пределах двора, катания детей делали ручные тележки. В гости ездили на тарантасах – телегах с рессорами, плетеным кузовом, сиденьем для двух пассажиров и кучера. Сани различались по своему устройству: дровни, розвальни, выездные сани, кошевки, детские санки. Детям для катания делали специальные корыта, дно которых, облитое с наружной стороны водой, покрывалось ледяной коркой, и корыто легко скользило. Лыжами пользовались и взрослые, и дети.

Кроме колесных и полозовых средств в хозяйстве использовали и архаический вид транспорта – различные волокуши. При скирдовании сена, соломы применяли волокуши из веток деревьев; бревна из леса вывозили на волокушах, изготовленных из комлей деревьев; у северных удмуртов были также волокуши-оглобли, на которых свозили снопы при скирдовании. Пользовались и ручными волокушами-батогами, носилками.

До 1916 г. на территории Удмуртии имелась одна железная дорога протяженностью 169 км. В советской Удмуртии транспортные средства и пути сообщения получили дальнейшее развитие и существенно видоизменились. Ныне общая протяженность железных дорог достигла 859 км, автомобильных – 5288 км, из них 4175 км с твердым покрытием (Удмуртия в цифрах, 1988. С. 140). Тем не менее в республике все еще крайне недостаточно дорог с твердым покрытием, которые обеспечивали бы надежную связь деревни с городом. Учитывая это, принята и реализуется специальная программа дорожного строительства. Основным видом транспорта в сельской местности стал автомобиль. Почти все крупные села имеют автобусное сообщение с городами. Автобусы связывают райцентры со столицей республики, через которую проходят многие авиалинии, связывая Ижевск с разными городами страны и ближнего зарубежья. Для поездок широко используется личный транспорт: вело-

Рис. 132. Волокуша для бревен. Кезский р-н. Фото М. Егорова

сипеды, мотоциклы, автомашины. На сельских дорогах можно встретить и запряженную лошадь.

В материальной культуре удмуртов в 1970–1980-е годы при сохранении национальных элементов все же заметно преобладание современных урбанизированных форм. Исчезая из повседневного быта, элементы традиционной материальной культуры сохраняются как праздничные. Бытующие элементы подвергаются переработке в соответствии с современными потребностями и вкусами.

ОБЩЕСТВЕННАЯ И СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ

ОБЩЕСТВЕННЫЙ УКЛАД

Общественная жизнь удмуртского крестьянства в XIX в. протекала по установившемуся обычаю и редко выходила за рамки своей деревни. Сильное влияние на весь уклад крестьянской жизни – от хозяйственной деятельности до семейно-бытовых отношений оказывала соседская община (*бускель*).

Все важнейшие дела в деревне решал сход (*кенеш*), право голоса на котором имели главы семей, входивших в данную общину. Женщина могла принять участие в сходе только как заместительница мужчины – мужа или взрослого сына (домохозяина) – в его отсутствие или если просила о собственном деле (например, о наследстве). Вдовы с малолетними детьми, если их хозяйства не имели недоимок, признавались миром в качестве домохозяев и на кенеше имели право решающего голоса, пока их сыновья не вырастали. На сельском сходе решались земельно-хозяйственные, административно-управленческие, податные, благотворительные и страховые, судебно-полицейские и воспитательные, культурно-бытовые и религиозные вопросы.

Вовлечение крестьянского населения в капиталистические отношения поставило ряд качественно новых вопросов, обсуждавшихся на сходах: о деловых связях с Вятским отделением государственного банка, введении многополья, сдаче в аренду общественных (или паевых) мельниц, маслобоек, крупорушек, отведении площадей под торжки, базары, ярмарки, необходимости обучения детей грамоте и т.д. Приговоры (решения) по подобным проблемам – типичный пример приспособляемости общинного института к новым социально-экономическим условиям второй половины XIX в.

Основной функцией удмуртского бускеля была поземельно-хозяйственная. Главное ее содержание составляли уравнительные переделы земли (в первую очередь пахотных и сенокосных угодий, а в иных общинах – и лесных наделов). Уравнительность землепользования достигалась частными (в передел поступала лишь часть общинной земли, распределявшаяся между небольшим числом домохозяев), коренными (переделу подлежала вся общинная земля, а в разверстке участвовали все домохозяева) и проверочными переделами (исправлялись неточности, допущенные в ходе частного или коренного переделов). Раздел уравненных участков проводился обычно по жребию по ревизским или наличным душам мужского пола, работникам, едокам или дворам. В каждом конкретном случае общины исходили из сложившихся обстоятельств – количества населения, размеров общественных угодий, наличия фонда свободных земель и т.д., но всегда с учетом фискальных интересов общины и платежеспособности крестьянских дворов.

Своевременная уплата податей и выполнение всех повинностей в общине обеспечивались круговой порукой, отмененной только в 1907 г. К неплательщикам податей принимались жесткие санкции вплоть до продажи имущества и лишения земельного надела. Выход из общины был затруднен. Уехать на длительные заработки и переселиться без согласия общества крестьянин не имел права. Вместе с тем во второй половине XIX в. это общинное правило, хотя и редко, но нарушалось: обедневшие сельчане, не имея возможности жить земледельческим трудом, без согласия общины уходили на сторонние заработки или меняли место жительства.

Общественный уклад удмуртских крестьян претерпевал определенную трансформацию по мере изменения этнического состава общинных организаций. В XIX в., особенно во второй его половине, наблюдалось массовое проникновение

русских внутрь компактных зон расселения удмуртских крестьян. Удмурты принимали русских крестьян на выбывшие тяглые дворы. Многоземельные общины приглашали их на лишние земельные наделы. Известны случаи самовольного поселения русских. В удмуртском бускеле встречались также татары, марийцы, бесермяне.

В удмуртских общинах, в отличие от национально-смешанных, традиционные институты – крестьянская взаимопомощь (*веме*), сельский сход (*кенеш*), общинный суд – функционировали активнее и полновеснее. По устоявшимся канонам в них проводились традиционные аграрные моления и празднества, соблюдалась жесткая регламентация сельскохозяйственных работ и т.д. В силу замедленных темпов пореформенного развития, национальной политики царизма, насильственной христианизации удмурты были более привержены общинным порядкам и традициям, чем русские.

Под непосредственным контролем общины находилась семья. В тесном взаимодействии с общиной она осуществляла соблюдение и межпоколенную передачу этнических традиций, выполняла важную функцию производства и воспроизводства членов общины. Удмуртский бускель держал в поле зрения хозяйственную деятельность крестьянской семьи, ее главы (*кузё*), взаимоотношения супругов, родителей и детей. Община следила за семейными разделами, наследованием крестьянского имущества, опекунством, призрением престарелых и нетрудоспособных членов общины, выполнением ритуалов семейной обрядности, соблюдением норм морали и т.д.

Формальный контроль за выполнением решений сходов, порядком в деревне осуществлял выборный аппарат крестьянского самоуправления в лице сельского старосты, десятников, сотников и других должностных лиц, а неформальный контроль – вся община, в первую очередь взрослые и старики. Огромную роль в соблюдении норм деревенского общежительства играли общественное мнение, а также крестьянский суд, основывавшийся на обычном праве (*сям*).

Общественно-политическая обстановка пореформенного времени в определенной мере ослабляла влияние бускеля на семейный быт крестьян, подменяла родственную и соседскую солидарность требованиями по обеспечению тяглоспособности общины в целом, но устои деревенской патриархальности даже в условиях капитализма разрушались очень медленно.

Общественный быт удмуртских крестьян в XIX в. определялся двумя основными социальными факторами: общиной как исторически сложившимся социальным организмом и развивавшимися капиталистическими отношениями, постепенно разрушавшими патриархальные сельские традиции.

После Октябрьской революции все общественно значимые дела по-прежнему решались на сельском сходе-кенеше, за влияние и авторитет на котором в деревне развернулась острая борьба между различными социальными слоями.

Земельным кодексом 1921 г. община была признана главным распорядителем в земельных вопросах, но по сути продолжала оставаться соседской организацией единоличных производителей, а условия землепользования (чересполосица, принудительный севооборот и т.д.) стесняли дальнейшее развитие сельского хозяйства.

Судьба удмуртского бускеля, как и русской общины, была решена административно-волевым путем в результате принятия постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 30 августа 1930 г. "О ликвидации земельных обществ в районах сплошной коллективизации". На смену общине пришли колхозы, сельский сход заменило собрание колхозников.

Сельский земледельческий союз оставил нынешнему поколению удмуртских земледельцев альтернативный опыт природопользования, построения социальных отношений и организаций общественного самоуправления, опыт межнационального общения, деревенского общежительства.

Ныне в деревне появились фермерские хозяйства, арендаторы, продолжают существовать крупные сельскохозяйственные артели. Сосуществование различных форм хозяйствования, становление новых организационно-хозяйственных формирований ставит на повестку дня вопрос о новой системе обслуживания крестьянских хозяйств, основанной на принципах добровольного кооперирования, самоорганизации и самоуправления. В этой сложной системе союзов и ассоциаций найдется возможность и для использования положительного опыта сельских общин. Общинные традиции в хозяйственной и бытовой жизни сельского населения, хотя и слабо, но прослеживаются до сих пор. Определенную роль продолжает играть обычай крестьянской взаимопомощи; традиции коллективизма и взаимовыручки находят проявления в обрядах семейно-бытового характера, в проведении деревенских праздников; относительно высокой остается регулирующая роль общественного мнения в соблюдении норм морали и т.д.

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

Повседневный быт удмуртской крестьянской семьи определялся земледельческим трудом и годовым сельскохозяйственным календарем. Они влияли на формирование и поддержание обычаев, проведение обрядов и праздников, обусловили систему воспитания подрастающих поколений и передачу этнокультурных традиций.

В прошлом, до XVII в., удмурты жили большими неразделенными семьями, в которых было несколько супружеских пар с детьми, например родители, их два или три женатых сына со своими детьми, неженатые сыновья и дочери. Число членов такой семьи доходило до 20–25 человек, а иногда и более. В XVII столетии началось разделение (*яна потон*) больших семей на малые, состоявшие из одной супружеской пары с детьми. К концу XVII – началу XVIII в. распад больших семей принял массовый характер. По материалам проводившихся в 1678 и 1717 гг. подворных переписей населения, у южных удмуртов преобладающим типом (60% всех семей) стала малая семья с числом менее 10 человек. Частыми были разделы и у северных удмуртов, но все же более половины семей здесь оставались неразделенными (*Гришкина*, 1985. С. 10).

Впоследствии разделы прекратились и вновь распространились большие неразделенные семьи. По данным учета населения (называвшегося тогда ревизией), число малых семей с середины XVIII в. до середины XIX в. уменьшилось более чем вдвое, в то время как число сложных, особенно братских, семей возросло. Больше стало трехи четырехпоколенных семей. Причиной этого процесса являлось отсутствие свободных земель для выделения наделов вновь образующимся семьям. Учитывалось и то обстоятельство, что многолюдная семья была экономически более крепкой.

Большая семья, состоявшая из главы семьи (*кузё*), его женатых братьев и их детей, имела общие имущество и земельный надел, вела общее хозяйство, жила в нескольких избах на одной усадьбе. Глава семьи представлял ее на сельском сходе, был распорядителем хозяйственных работ, имущества и семейной кассы. Домашними работами, приготовлением пищи распоряжалась его жена (*кузё кышно*). Женщины выполняли все работы по дому: ухаживали за скотом (кроме лошадей), ткали ткани, шили одежду, воспитывали детей. Они выполняли и полевые работы. Именно поэтому родители старались дольше удержать в доме дочь, не выдавая ее замуж, а сына женить пораньше, чтобы получить в дом работницу. О всех важных хозяйственных делах глава семьи советовался с женой. На сельском сходе права голоса женщина, как уже говорилось, обычно не имела.

Детей с малых лет привлекали к хозяйственным работам, приучая их к труду. Во время совместной работы дети перенимали от старших все необходимые трудовые навыки. К 14–15 годам и девочки, и мальчики умели делать все, что требовалось в крестьянском хозяйстве. Образование же им было малодоступно. В лучшем случае отец отдавал в школу хотя бы одного из сыновей, которого забирал обрат-

Рис 133. Удмуртская семья. Конец XIX в.

но, как только тот выучивался читать и писать. Девочкам отказывали в обучении, мотивируя это тем, что для них много работы и дома.

Взаимоотношения членов семьи регламентировались обычаем (*сям*). Как правило, в семье царили мир и согласие, забота друг о друге. В общении удмурты мало пользовались именами. Супруги называли друг друга местоимениями второго и третьего лица (*тон, со*), детей звали *пие, ныпы* (букв. "мой сын", "моя дочь"). Младшие дети, обращаясь к старшим сестрам и братьям или говоря о них, называли их *агай, нюню, апай*, что значит "старший брат", "дядя", "старшая сестра", "тетя". Если их было несколько, то перед термином родства ставили имя. Так же звали они братьев и сестер своих родителей. К родителям мужа сноха обращалась в третьем лице: *анайзы, атайзы*, т.е. "их мать", "их отец".

Общественное мнение осуждало ослушание воли родителей, поэтому их волеизъявления и поручения исполняли не обсуждая. Брачных партнеров детям чаще выбирали родители по собственному усмотрению, хотя случалось, что они соглашались с выбором сына. Женили сыновей и выдавали дочерей замуж, соблюдая возрастную очередность. Отмечено соблюдение обычаев левирата, когда вдова выходила замуж за младшего брата умершего мужа, и сорората, согласно которому вдовец женился на младшей сестре умершей жены. Свидетельством последнего остался термин "бултыр", означающий в удмуртском языке сестру жены и вторую жену.

Молодая семья, выделяясь в самостоятельное хозяйство, строила дом по соседству с родительским подворьем. Так в деревне образовывались патрономические гнезда (*бöляк, бече, иськавын*) – концы улиц, переулки, выселки, заселяемые родственниками, называемые именем или прозвищем их основателя. Для выполнения трудоемких работ глава семьи объявлял помочь (*веме*). На нее приходили представители всех родственных семей и соседи. Игнорирование веме вызывало осуждение. Этот обычай соседской взаимопомощи нередко использовался кулаками для получения даровой рабочей силы, для эксплуатации труда родственников при уборке урожая и выполнения других трудоемких работ. Работа на помочи не оплачивалась, достаточно было накормить помочан обедом и ужином на славу.

Ныне бытовой уклад удмуртов определяется современными общественными отношениями и заметно отличается от традиционного. Рост образования и культуры, участие в общественном труде и деятельности общественных организаций изменили характер внутрисемейных отношений. Для них свойственно сочетание традиционных и новых черт. Главой в полных семьях по традиции считается муж, однако он не является, как в прошлом, полновластным хозяином. Сегодня каждый взрослый член семьи участвует в обсуждении и решении общесемейных и личных дел.

Большинство удмуртских семей в наше время состоит из родителей с детьми. В сельской местности, однако, немало семей усложненных типов, когда кроме родителей и детей в семье есть еще бабушка и дедушка, а также семьи с родственниками по боковой линии. Встречаются семьи и с двумя брачными парами, когда женатый сын или дочь с мужем живут вместе с родителями. Если сохранение таких семей в сельских условиях нередко обусловлено еще традициями, то в городе в большинстве случаев это связано с жилищной проблемой.

По данным переписей населения, прослеживается тенденция к уменьшению среднего размера удмуртской семьи. Так, с 1970 по 1979 г. средний размер удмуртских городских семей сократился с 3,7 до 3,4, сельских – с 4,5 до 4 человек. В 1989 г. средний размер семьи у удмуртов составил 3,5 человек. Структура и средний размер удмуртской семьи колеблется в зависимости от типа населенного пункта (город, село), уровня образования супругов, их социально-профессионального статуса и других факторов. В городах больше молодых и простых малых семей, ниже детность и соответственно меньше средний размер семьи.

По поколенному составу и числу членов семьи упрощаются (79% удмуртских семей в 1989 г. состояли из 2–4 человек), по социальному составу усложняются: все больше становится социально неоднородных семей.

Вопрос о браке ныне решают не родители, а сами вступающие в брак по взаимному согласию. Нередки национально-смешанные, в большинстве удмуртско-русские браки. По данным массового обследования населения республики в 1979 г., в национально-смешанных браках состояли 10,3% сельских и 47,5% городских удмуртов. Такие семьи отличаются от чисто удмуртских как по демографическим, так и по этнографическим характеристикам: у них меньше детей, в них почти не говорят по-удмуртски, не придерживаются удмуртских народных обычаев и не приобщают к ним детей. В городских семьях 87% детей от смешанных браков удмуртами себя не признают. Возникновение национально-смешанных семей – это результат интенсивных межэтнических отношений. Такие семьи, вызывая определенные изменения в быту и сознании, выступают как фактор ассимиляции удмуртов.

В связи с миграцией сельского населения, сселением многих отнесенных к неперспективным деревень былое локальное поселение родственников в деревне нарушено, соседями часто оказываются не родственники. С соседями принято поддерживать добрые взаимоотношения и помогать друг другу в повседневных делах, а также участвовать в совместных торжествах.

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

Неотъемлемую часть семейного быта народа составляли обряды, связанные с важнейшими событиями в жизни семьи. В них участвовал практически весь круг родственников (*чыжы–выжы*). Наиболее значительный из всех семейных обрядов – свадебный, отличавшийся большим количеством участников, красочностью, театрализацией.

Браки в прошлом совершались чаще по сватовству, хотя нередки были случаи умыкания как с согласия невесты, так и без него. Сватать (*юаны, кураны*) ездили несколько раз, так как давать согласие с первого раза считалось неприличным. Получив отказ, сваты нарочно "забывали" в доме невесты варежки, чтобы иметь повод прийти еще раз. На сватовство обычно брали с собой нюхательный табак и в ходе беседы предлагали его отцу невесты. Похвала им табака служила добрым знаком. В его подтверждение на стол стелили белую скатерть. Невеста свое несогласие выражала тем, что сдергивала скатерть со стола и выбегала из дома. В противном случае она ставила самовар для угощения сватов. Назначался день для сговора (*тупан, вада пуктон, нянь шорон*). На сговор ездил и жених, хотя это не считалось обязательным. Бывали случаи, когда он впервые видел невесту лишь на свадьбе, и то не в первый день. На сговоре обсуждались состав калыма и приданого, последовательность свадебных пиров, их сроки и число участников.

Свадьба состояла из двух частей: пира в доме невесты (*сюан*) и пира в доме жениха (*ярашон, бöрысь, келись*). Порядок их зависел от того, увозилась ли невеста в дом мужа непосредственно после сговора до свадебного пира или же сразу после пира. В первом случае после увоза невесты (*ныл нуон*) проходил ярашон, затем она возвращалась домой (*берен пукон*) и готовила приданое. И только потом устраивали сюан – окончательный увоз невесты к мужу. Купание молодой и проверка ее хозяйственных способностей проводились в этом случае в обряде ныл нуон. Если же невеста после сговора оставалась в родительском доме, сначала проводили сюан, затем – ярашон.

В назначенный день женихова родня (*сюанчи*) по приглашению отца жениха собиралась в его доме. После небольшого угощения и напутствия провожающих родственники без жениха отправлялись за невестой. Свадебный поезд возглавлял старший поезжанин – *бадзым ваись*, назначаемый отцом жениха, который не ездил на свадьбу. В доме невесты поезжан встречали у крыльца с угощением (обычно хлеб с маслом, мед, "хворост"). Родственники невесты собирались по прибытии поезда от жениха. Поезжанам представляли тысяцкого – предводителя свадебного пира (*тöро*). Его с почетом сажали в красный угол на подушку.

После угощения исполнялся обряд *гур сётон*: тӧро по просьбе поезжан запевал свадебную мелодию. С этого момента до отъезда поезжане должны были петь почти непрерывно. Удмуртские свадебные песни очень образны, самобытны. Мелодии свадебных песен, исполняемых в доме невесты и жениха, различны, и смешение их вызывало насмешки. Свадебные мелодии и некоторые обряды имеют локальные различия.

Из дома невесты тӧро вел поезжан на угощение в свой дом, затем поочередно ко всем родственникам невесты – участникам свадьбы. Гулянье продолжалось всю ночь. Наутро приезжал жених с другом и веселился вместе со всеми. Лишь посетив дома всех родственников невесты, поезжане начинали собираться домой. В этот момент обнаруживалось, что пропала невеста, и жениху предстояло ее найти. После этого исполнялся драматический обряд прощания невесты с родительским домом, сопровождавшийся пением прощальной песни (*ныл келян гур*). Выносили ее приданое и сюанчи уезжали, увозя невесту.

Родители жениха встречали поезд у ворот. Под ноги невесте бросали подушку или половик, чтобы покладистой была и жизнь ее в новой семье удалась. Ее вели в избу и сажали на женской половине, укрыв шалью. Поезжане отчитывались о своей поездке перед родителями жениха и, уложив молодых спать, расходились. На другой день собирались на обряд купания молодой (*кен пылатон*). Обряд начинался с переодевания ее в женский наряд, главное отличие которого составляли головные уборы. Когда молодая была готова, свекровь давала ей в руки коромысло с ведрами, перекладывая таким образом на нее заботу о доставке в дом воды. Собравшиеся вместе с молодой отправлялись к источнику. Молодая при этом несла хлеб с маслом. Бросив "гостинец" водяному, зачерпывала воду, после чего начиналось обливание присутствующими друг друга. На обратном пути она несла воду, которой угощала сопровождающих.

Свадебные пиры в прошлом проходили обычно в масленицу, Петров день или Рождество. Если сюан проходил, скажем, в Рождество, то ярашон (*бӧрысь, келись*) назначался на масляной неделе. Он начинался в доме жениха, потом шли к тӧро, затем поочередно ко всем родным жениха. Поезжане от невесты вели себя шумно, вызывающе: грозились "проломить" пол, разбирали каменку в бане, дымоход на крыше дома, заводили в избу скотину, "грозясь" ее зарезать, пилили и кололи дрова в доме и т.д. Перед отъездом жалобным пением доводили невесту до слез. Молодая могла навестить своих родителей первый раз не раньше чем через три дня и только с мужем.

Через одну-две недели после свадьбы родители молодых наносили друг другу взаимные визиты. В некоторых районах в обычае был обряд *кубо-нуон*, состоявший в том, что дядя невесты дарил ей прялку. В Кукморском р-не Татарстана прялку ей дарят на свадьбе. В Игринском р-не перед сенокосом мать дарила косу-литовку и грабли (обряд *мажес нуон*). В первый день сенокоса исполняли обряд сялтым – купание молодой в реке. Осенью она с мужем и его родителями ехала за обещанной в приданое скотиной. На этом свадебный цикл завершался.

Современный удмуртский свадебный ритуал намного сократился. Он состоит из торжественной регистрации брака, катания на украшенных машинах с остановкой у Вечного огня или памятника героям Отечественной войны и свадебных гуляний у жениха и невесты с соблюдением отдельных традиционных обрядов: пения свадебных песен, гулянья в доме родственников, купания и испытания молодой. Обряд купания, имевший в прошлом смысл приобщения молодой к новому роду, к воде, носит теперь развлекательный характер. Сватовство имеет лишь формальный характер; молодые люди обычно сами договариваются о женитьбе, родители участвуют лишь в обсуждении организационных дел, связанных с проведением свадебных торжеств. В один выходной проводится сюан, в другой – ярашон; бывает, что за субботу и воскресенье отпразднуют всю свадьбу.

В сельской местности, конечно, традиционные свадебные обряды соблюдаются строже. Удмурты-горожане национальные свадьбы не играют, а соблюдают лишь

отдельные обряды. Чаще всего это происходит в семье работников квалифицированного труда, реже в среде высококвалифицированных работников. Недавние мигранты из села в город иногда устраивают удмуртские свадьбы в деревне, где остались их родные. В прошлом в проведении свадеб наблюдалась сезонность, кроме того, не играли их и в пост. Теперь они проводятся круглый год, даже в самую горячую страдную пору.

Из традиционных обрядов соблюдаются также погребально-поминальные. В прошлом они состояли из различных действий, которые, по поверьям, должны были облегчить умершему переход в загробный мир и обеспечить там его благополучие. Считалось, что несоблюдение обрядов может озлобить душу умершего, которая будет вредить живым. Для того чтобы умилостивить душу умершего, устраивали жертвоприношения (в день смерти резали курицу, на окно ставили воду в чаше "для омовения души", вешали чистое полотенце). Предпринимался ряд мер для ограждения от "действий" покойника и очищения от соприкосновения с ним: приседание на скамью, на которой стоял гроб, похлопывание по одежде и проведение топором черты при выходе с кладбища, очищение обуви от кладбищенской земли, мытье в бане участников похорон или прикосновение к печи, обсыпание дома трехлетним маком, золой из очага и т.д. Поминальные обряды совершали на седьмой или девятый день, сороковую ночь и в годины. Обязательными были и жертвоприношения лошади и коровы (*йырпыд сётон*) в память умерших отца и матери через три года после их смерти.

В наше время ритуал похорон носит иной смысл: отдать дань уважения покойному, оказать ему соответствующие почести, проводить в последний путь. Хотя консервативные представления здесь сохраняются прочнее, чем в родинных обрядах, все же под воздействием советской действительности они постепенно вытеснялись, и в содержании похоронного ритуала религиозные мотивы мало-помалу уступали общегражданским. Религиозно-суеверное больше наблюдается в поминальной обрядности.

Разнообразными обрядами и обычаями сопровождалось издавна рождение ребенка. Наиболее важные из них – наречение имени, при болезненности младенца – обряд перемены имени, обряды в целях сохранения здоровья ребенка и обеспечения его счастливого будущего. Одни из них были целесообразны с точки зрения требований гигиены, другие носили суеверно-магический характер. После рождения ребенка устраивали праздник родин (*нуны сюан, каша юон*). Появление первого зуба, начало ходьбы отмечали одариванием того, кто первым заметил зуб, увидел первые шаги ребенка.

Улучшение в советский период, по сравнению с дооктябрьским, медицинского обслуживания населения, резкое сокращение детской смертности постепенно вытеснили старые обряды, имевшие религиозно-магический характер. Теперь из традиционной родильной обрядности бытует немногое: женщины-односельчанки приходят к роженице с угощением, а по истечении одного-двух месяцев многие устраивают праздник по случаю рождения ребенка. Однако некоторые и в наши дни мажут ребенку лоб свежей сажей или посыпают солью, чтобы "не сглазили", плачущему брызгают в лицо водой. На празднике родин бьют в печную заслонку, хотя этому акту, в отличие от прошлого, теперь не придают магического смысла, он имеет лишь шуточно-игровой характер.

В прошлом отмечали отдельно вступление в совершеннолетие девушек и парней. В наше время этот народный обычай в Удмуртии практически забыт. Он соблюдается лишь в д. Варклед-Бодья Агрызского р-на Татарстана, в которой сохраняются и многие другие народные обычаи.

В селе соблюдаются некоторые традиционные обычаи. При проводах юноши в армию он с друзьями ходит с песнями из дома в дом к родне и односельчанам и в каждом доме на память прибивает к матице монету и ленточки. По возвращении из армии он сам снимает их. При прощальном гулянье в каждом доме ему дарят поло-

Рис. 134. Проводы в армию. Фото М. Менладшина

тенце, а девушки-односельчанки – носовые платки, чтобы он помнил в армии о родной деревне, о молодежных игрищах. Общественность и администрация предприятий и колхозов устраивали торжественные проводы юношей в армию. В XIX в. проводы рекрутов были полны драматизма и даже трагизма. В советское время служба в армии стала рассматриваться как долг гражданина, как обязательное испытание юноши. Это внесло изменения в тональность проводов.

Все традиционные семейные обряды горожанами соблюдаются значительно меньше, чем сельскими жителями. В 1970–1980-е годы в городах устраивали гражданские обряды и праздники: торжественная регистрация новорожденного и брака, молодежная свадьба, вручение паспорта, вечер встречи поколений, проводы в армию, чествование рабочих династий и др. Эти обрядовые инновации ныне во многом утрачены.

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ

Важное место в жизни удмуртской деревни занимали календарно-обрядовые праздники. Будучи связанными с важнейшими этапами сельскохозяйственных работ (начало и окончание весенней посевной, сенокоса, уборки хлебов), они вместе с тем соотносились с поворотными периодами природного календаря: дням зимнего и летнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия. Календарные праздники представляли собой сложные явления, включавшие обрядовые действия, молитвенные и песенные заклинания, гадания, благопожелания, а также различные виды развлечений. Причем одни из них приурочивались к определенным праздникам (например, игры с яйцами и качели на Пасху, ряженье – осенью и на святки), другие (песни, пляски, игры) были неотъемлемой частью любого праздника.

Подготовка и проведение праздников санкционировались общиной. Народные праздники в полной мере раскрывали разнообразное народное творчество: устно-поэтическое, музыкальное, хореографическое, декоративно-прикладное. Помимо развлекательной они выполняли и воспитательную функцию, приобщали подраста-

ющее поколение к установившемуся укладу жизни, эстетическим взглядам народа, морально-этическим нормам поведения, культурно-идеологическим ценностям.

Возникшие в глубокой древности как аграрно-магические действия, календарно-обрядовые праздники с XVIII в. испытали заметное влияние христианства, и в конце XIX – начале XX в. их проведение нередко приурочивалось к дням церковных праздников (Рождество, Крещение, Пасха, Троица и т.д.). Названия последних постепенно заменяли традиционные удмуртские или использовались как синонимы наравне с ними. И все же церковные праздники сохранили существенную часть дохристианской обрядности.

Все многообразие календарных обрядов и праздников можно сгруппировать по временам года. Весенне-летний цикл связан с подготовкой и проведением земледельческих работ и нацелен на обеспечение хорошего урожая. Основу осенне-зимних обрядов составляли благодарственные мероприятия в честь собранного урожая, утверждение дальнейшего благополучия.

Зимний цикл календарной обрядности удмуртов проходил в дни зимнего солнцестояния, называемые *вожодыр*. Под влиянием христианства в быту удмуртов утвердились элементы рождественско-новогоднего празднества, объединенного традиционным названием *вожодыр*, которым стали именовать период от Рождества до Крещения. Характерными элементами этого периода были ряженье и гадание. Начинался он праздником, называемым раньше *толсур*, позже – *ым усьтон, рошво* (Рождество). На него приглашали гостей, назначали свадьбы. Звали гостей и на Крещение.

В феврале, завершив обмолот зерна, каждая семья отмечала это событие семейным торжеством (*кутсан быдтон*). Когда заканчивалась молотьба во всей деревне, у северных удмуртов в честь этого устраивали общественный праздник (*ку-*

Рис. 135. В праздничный день. Д. Улын Юри Малопургинского р-на. Репродукция с экспедиционного рисунка И. Ефимова. 1930 г.

тэс туй). Его день устанавливался решением стариков. Впоследствии этот традиционный удмуртский праздник, по-видимому, заменился масленицей (*вӧйдыр, масленча*). Она завершала зимний и начинала весенний цикл календарной обрядности. Всю масленичную неделю удмурты, как и русские, пекли блины и лепешки. Однако главным угощением считались коврижка-юача и мелкие сдобные шарики-шекера. Наиболее веселым и красочным был день проводов масленицы, когда валялись в снегу и катались по улицам и с гор на санках, санях, прялках, корытах и др. Первоначально и катание, и валяние имели магический смысл: они были призваны обеспечить получение нового урожая. Со временем этот обряд утратил прежнее значение и превратился в веселое развлечение.

Значимым событием в крестьянской жизни являлось и завершение заготовки пряжи, которое тоже приходилось на февраль – начало марта. Закончив монотонное, тянувшееся всю зиму прядение, женщины устаривали помочь – *шорт миськон веме* – для стирки всей заготовленной пряжи. Днем в проруби полоскали мотки пряжи, замоченные с вечера в щелочной воде. Вечером угощались и веселились. Так день за днем, пока не перестирают пряжу всех женщин. После этого устраивали общий праздник *шорт миськон* с гулянием из дома в дом. При этом женщины носили с собой прялки как символ, атрибут данного праздника.

Многочисленными обрядами сопровождалось весеннее пробуждение природы и начало года земледельца. Одни обряды имели очистительный смысл, другие – продуцирующий, т.е. должны были, по народным верованиям, способствовать росту хлеба, размножению скота. Общепризнанным способом очищения (от грехов, болезней, злых духов и пр.), как и у других народов, являлось умывание (например, обрядовая баня утром в Великий четверг – *кулышуй, поркушний, ӵук мунчо уй, ведӥнь жыт, кулэм потон уй*), окуривание помещений, животных, очерчивание металлическим предметом усадьбы, группы людей, постукивание палкой по воротам, домам, стрельба из ружей – обряды *урвӧсь, шайтан уллян, сурен шуккон*. Для сохранения здоровья членов семьи, приплода скота также выполняли магические обряды: окликали и пересчитывали скот, обсыпали овец "муравейником", "чтобы их было много, как муравьев"; всем членам семьи на запястье и поясницу повязывали разноцветные нитки и пр. Отмечали Вербное воскресенье, Великий четверг. Радостно праздновали весеннее вскрытие реки и начало ледохода (*йӧ келян*), а также появление первых проталинок (*гуждор*).

Большое событие в деревне – начало весенних полевых работ (*гырыны потон, кидыс поттон, акашка*), которое сопровождалось различными обрядами и всеобщим весельем. Этот праздник – один из древнейших и, пожалуй, самый важный в календарном цикле, о чем свидетельствуют обилие жертвоприношений разным божествам и специальная мелодия *акашка гур*, которую пели только в этот праздник. С внедрением православия этот важный сельскохозяйственный праздник приурочился к Пасхе (*быдзӥм нунал, великтэм, паска, акашка*). Поэтому в ряде мест у южных удмуртов Пасха именуется *акашкой* или же она как составной элемент входит в празднование Пасхи. Обрядовое содержание этого дня оставалось дохристианским, это были обряды встречи весны, а пасхальным являлось лишь известное словесное приветствие людей при встречах. Даже обязательные в Пасху крашеные яйца издревле считались символом плодородия и представляли собой элемент календарной обрядности. В Пасху, как и в русских деревнях, водили хороводы, качались на качелях, катали яйца, позднее – шары и кольца – все это должно было, по поверьям, способствовать росту будущего урожая. Постепенно магический смысл указанных действий забылся, и они превратились в приуроченные к этому дню развлечения.

Постоянного срока проведения праздника первой борозды (*гырыны потон, акашка*) не было. Он зависел от погодных условий и готовности земли к посеву, поэтому день каждый раз устанавливался советом старейшин. В назначенный день с утра совершали обряд первой борозды. В некоторых деревнях эту борозду каждая

Рис. 136. Праздник Троицы в Дебесском р-не. 1993 г.

семья начинала на своей полосе (но все на одном поле), потом собирались вместе. Обязательным являлось жертвоприношение божеству земли: в борозду опускали горбушку хлеба или блин, яйцо, кусочки от всех принесенных видов пищи и лили напитки, прося у божества содействия в проведении посевной и обеспечения хорошего урожая. Засевая вспаханный участок, вместе с зерном бросали крашеные яйца, "чтобы зерно уродилось с яйцо". Дети и молодежь наперегонки собирали их.

В честь завершения посевной совершали обряды благодарения (*ю вöсь, бусы вöсь*), которые были призваны сохранить посевы от вредителей, засухи, града и пр., т.е. способствовать получению доброго урожая.

В конце мая во многих деревнях проводили праздники в честь пышно распустившейся зелени (*куар басьтон, куар вöсян, куарсур*). Если до этого времени запрещалось ломать ветки деревьев, кустарников, косить траву, то в день праздника ветками березы, клена, черемухи и других деревьев украшали избы, кеносы, куа. Праздник проходил на лоне природы, в лесу. Позже куарсур приурочили к Троице и стали называть *тройча, трочинь*. В селах день начинали с посещения церкви, в некоторых деревнях было принято ходить на кладбище. Молодежь ночь на Троицу проводила возле установленных в Пасху-акашку качелей, качалась на них последний раз, водила хороводы, играла. На рассвете качели разламывали и жгли костры, встречая восход. Затем шли в лес за ветками.

Важный этап крестьянского труда, связанный с весенней обработкой земли, завершался праздником, называемым в разных местах по-разному: *гербер, гужем юон*. Он устраивался в последние дни летнего солнцестояния, перед сенокосом. Как и в другие календарные праздники, сначала проходило общественное моление с чтением удмуртских молитв-заклинаний (*куриськон*) и жертвоприношением, затем проходило традиционное праздничное гостевание взрослых и гулянье молодежи. По обычаю, в дни значительных праздников удмурты приглашали в гости родственников из других деревень. А те, по традиции, звали к себе на угощение.

Один из обрядов этого летнего праздника – свадьба поля (*бусы сюан*). Исполнялся он в XX в. девушками на ржаном поле или лугу, где они пели свадебные песни, угощали друг друга ягодными морсами. В некоторых деревнях с поля соседней деревни крали колосья и бросали их на своем. Обряд был призван стимулировать плодородие земли, богатый урожай. Этот праздник приурочили к Петрову дню и стали называть Петровка, Петрол, хотя по обычаю начинали его накануне Петрова дня и завершали на другой день после него. В засушливое лето устраивали обряд вызывания дождя (*зор курон*).

Осенний цикл включал праздник в честь нового урожая – *выль жук*, т.е. "новая каша", слившийся затем с Ильиным днем. Южные удмурты в ряде мест праздновали малую акашку, обрядовую часть которой в конце XIX в. также выполняла молодежь. Совершались обряды в день завершения жатвы и по окончании всех уборочных работ. Наиболее интересное из них – ряженье, отмеченное у удмуртов-калмезов. У южных удмуртов происходило молодежное гулянье – *пинал куно*, в некоторых центральных районах – *табань сиён*. Завершал годовой цикл календарных обрядов осенний праздник *сӥзьыл юон*, отмечавшийся в конце ноября – начале декабря, в Михайлов, Екатеринин или Николин день.

Обрядовое содержание календарных праздников состояло, таким образом, из ряда однородных действий: жертвоприношений, заклинаний, различных магических действий, способных, согласно верованиям, отвратить несчастья и неудачи, обеспечить плодородие земли и скота, здоровье членов семьи, хозяйственное и семейное благополучие.

Вместе с тем праздник не ограничивался лишь обрядовой стороной, поскольку после "официальной" его части следовала развлекательная: веселое народное гулянье с песнями, хороводами, плясками, играми, причем каждый был и исполнителем, и зрителем. В начале XX в. и официальная часть нередко имела уже тенденцию к превращению в игру, что свидетельствовало об эволюции обрядов. Такие обряды выполнялись полушутя-полусерьезно: от них пока не отказывались, но и былого значения им не придавалось. Их совершала молодежь, для которой участие являлось, скорее, игрой, нежели серьезным мероприятием, хотя в соответствующие дни игрой обязательной: молодые люди знали о ней, готовились заранее. Постепенно эти обряды перестала соблюдать и молодежь, и они перешли в детский репертуар. В игре и через игру дети усваивали стереотипы поведения взрослых в различных обстоятельствах, учились преодолевать трудности. Г.Е. Верещагиным в его известных монографиях достаточно подробно описаны детские игры "в ворона и курицу", "в воров", различные игры с мячом, в лунки, прятки, "жаворонки", городки, эстафету и почту, горелки, скакалки, догонялки. На команды распределялись по считалкам, которых знали множество. Во все эти игры мальчики и девочки играли вместе летом на открытом воздухе. Мальчики, кроме того, забавлялись ходьбой на ходулях. Игрушки и весь игровой инвентарь – самодельный, сделанный старшими членами семьи и самими детьми. Их изготовление было одним из способов привития детям трудовых навыков, развития творческих способностей.

Девочки часто играли в куклы, в "гости". Для угощения "гостей" они "стряпали" из глины шаньги, перепечи, пироги и пр. При "приеме гостей" в своих игрушечных домах (*шудон корка, чача корка*) копировали беседу и манеру поведения взрослых. Летом они любили также играть "в узоры": набрав листьев подорожника или черемухи, садились кучкой на траве и каждая, фантазируя по-своему, украшала свои листочки всевозможными узорами, прокусывая их зубами. Потом показывали их друг другу и оценивали, чей узор красивее.

Одна из самых радостных детских забав летом (с Троицы до Ильина дня) – купание в речке или пруду, катание на плоту, в лодках, игры на воде, после чего ребята согревались в подвижных играх или лежали на солнышке где-нибудь на косогоре, рассказывая друг другу разные байки или сказки.

Рис. 137. На колхозном празднике Сабантуй. Янаульский р-н, Республика Башкортостан. Фото М. Менладшина

В ненастную погоду проводили время в помещении или под навесом, занимаясь изготовлением игрушек, развлекаясь различными шутками и фокусами (например, попытки достать монету или запятнать углем ладонь сквозь стол, отрезание рукава и др.), настольными играми "в лодыжки", бабки и т.д., рассказыванием баек, быличек, сказок, скороговорок, отгадыванием загадок, головоломок и т.п.

Главная зимняя забава детей – катание с гор на санках, корытах-лотках, лыжах и других самодельных средствах, а также игра в снежки. Ранней весной при сбрасывании с крыш снега они скатывались с них верхом на снежных комьях, превращая труд в забаву. В целом, как видно, игры удмуртских детей были обусловлены бытовым укладом и природным окружением.

Ныне традиционный игровой репертуар во многом забыт. В детских и подростковых развлечениях много новшеств: шашки, шахматы, другие настольные игры, телевизор, магнитофон.

После Октябрьской революции 1917 г. началось обновление и праздничной культуры. Традиционные обряды и праздники признали устаревшими, и их проведение не одобрялось, а совершение общественных молений оказалось под запретом. Вместо них внедрялись и постепенно вошли в быт народа советские праздники. Официальная часть праздников состояла из торжественных собраний трудовых коллективов с последующим концертом профессиональных или самодеятельных артистов. Неофициальная часть проходила в домашней обстановке с традиционным гостеванием: к этим датам приурочивались свадьбы и другие торжественные события.

Народ приспосабливал к советскому быту некоторые традиционные праздники земледельческого календаря. Во многих местах продолжали отмечать начало весенней страды, называя его *гырыны потон*, праздником первой борозды, а также ее окончание, которое в 1930-е годы из *гербера* переименовали в *гырон быдтон*, *сабантуй*, *маевку*, *майдан* или *праздник песни и труда*. Некоторые изменения про-

изошли и в формах проведения праздника – вместо молений шли на собрание, где подводились итоги работы и награждались передовики труда. Обновилось и содержание праздника. Он проводился обычно как колхозный праздник.

В 1970–1980-е годы в городах, райцентрах и центральных усадьбах хозяйств стало традицией отмечать праздник проводов зимы. Население восприняло его как замену масленицы. Его характерные признаки – катание на тройках, торговля на улице горячими блинами, пельменями, чаем из самовара. Составной частью проводов зимы, как, впрочем, и других современных праздников, является выступление артистов художественной самодеятельности. В отличие от традиционных праздников, на которых каждый был и зрителем, и артистом, теперь одни развлекают, другие присутствуют в качестве зрителей.

В советский период возникло немало профессиональных праздников. Для удмуртов более актуальны День работника сельского хозяйства, День учителя, День медицинского работника. В городах удмурты различных профессий отмечали свои праздники. В 1980-е годы большую популярность приобрели фольклорные праздники и вечера, организуемые как в Ижевске, так и в районах. В них участвовали не только удмуртские, но и русские, татарские, марийские фольклорно-этнографические коллективы из Удмуртии, а также из соседних областей и республик.

События, происходящие в жизни нашего общества в последние годы, вновь внесли изменения в празднично-обрядовую сферу. Перестала официально отмечаться годовщина Октябрьской революции, изменилось в народе отношение к Дню Конституции. В то же время в календаре появились новые "красные" дни: 12 июня – День принятия Декларации о государственном суверенитете Российской Федерации, который воспринимается как обычный выходной день, 7 января – Рождество Христово. Некоторая демократизация общественной жизни оживила стремление к возрождению традиционных праздников; с 1992 г. в республике стали отмечать народный праздник *гербер*.

ГЛАВА 5
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Традиционное мировоззрение – сложный продукт исторических эпох, результат как творчества самого народа, так и его общения с соседями. Религиозно-мифологическое представление этноса о мире – одна из важнейших этнических характеристик – очень много дает для понимания менталитета, образа жизни, материальной и духовной культуры народа. Религия и мифология удмуртов издавна привлекали внимание многих исследователей (см.: *Владыкин*, 1994). Тем не менее проблема оставалась запутанной. Даже в определении религии удмуртов у исследователей не существовало единства: ее определяли как шаманизм (*Бехтерев*, 1880), фетишизм (*Потанин*, 1882), анимизм (*Buch*, 1882, *Смирнов*, 1892) и даже как буддизм (*Блинов*, 1898). А вятский губернатор в одном из своих "Всеподданейших отчетов" утверждал, что удмуртская религия "имеет сходство с египетскою" (цит. по: *Луппов*, 1911. С. 501).

До Октября 1917 г. большинство удмуртов официально считались православными. Христианство здесь начало распространяться с XVI в., а в следующем столетии стало массовым явлением. Однако до конца христианское учение не было принято и понято удмуртами во многом из-за насильственных методов крещения и незнания языка богослужения. Наряду с христианством длительное время сохранялись самобытные формы дохристианских религиозных воззрений.

Древняя религия характеризуется значительной развитостью и сложностью. Многочисленный пантеон, особые служители культа, специальные места молений, детально разработанные обряды со строго регламентированными культовыми ритуалами свидетельствуют о достаточно целостной системе мировосприятия и миро-осмысления традиционного удмуртского общества. Все это было призвано идеологически обеспечить функционирование системы "человек–общество–природа".

Наиболее яркий компонент любой религии – ее пантеон. Удмурты почитали большое количество богов, божеств, духов и всевозможных мифологических существ – около 40. Главные из них: *Инмар* (ср. с финским Ильмари, Ильмаринен) – бог неба, *Кылдысин* – творец, бог земли, *Куазь* – бог атмосферы, погоды. Кроме того, почитались *нюлэсмурт* – леший, *вумурт* – водяной, *мунчомурт* – банное существо, *гидкуамурт* – домовой, *палэсмурт* – злое существо (букв. "половинный человек"). Особое место в религии удмуртов занимала священная роща – *луд* (*керемет*). Духи *кыж, кыль, мыж, дэй, чер* ассоциировались с различными болезнями. Верили, что есть нечистые места, где водится *кутӥсь* – существо, насылающее болезни, зло. Очень древние по происхождению воззрения о духах-праматерях: *ву-мумы* – мать воды, *вожо-мумы* – мать особого переходного времени, зимнего и летнего солнцестояния, *музъем-мумы* – мать земли, *шунды-мумы* – мать солнца, *инву-мумы* – мать небесной воды и др.

Система язычества удмуртов за тысячелетнюю историю выработала или приобрела в результате этнокультурного сотрудничества такое многообразие религиозно-мифологических образов, что они заполнили практически все природно-экологические и социокультурные ниши. Это многообразие требовало соответствующего осмысления, интерпретации, выработки норм культового этикета – всеми этими вопросами ведали служители культа (клир). Они же в значительной степени были и непосредственными творцами тех или иных религиозно-мифологических идей, распространителями их среди соплеменников, а также своеобразными посредниками между божествами и верующими. Удмуртский языческий клир – это в основном выборные представители, правда, уже с элементами наследственности. По назва-

нию двух центральных святилищ удмуртский деревенский мир обычно делился на две эндогамные культовые группы: род куа (*куа выжы*) и род луда (*луд выжы*).

Для обслуживания этих культовых комплексов из каждой группы выбирались особые служители. Главные жрецы в различных местах назывались по-разному: *вöсясь* ("тот, кто молится") или *утись* ("тот, кто охраняет, содержит" – имеется в виду святилище). В помощь им выбирались или назначались служители низшего ранга: *кунул кутïсь, парчась, тылась, тусьты-дуры миськись*. Главные жрецы обычно исполняли свои обязанности пожизненно или избирались на определенный срок, чаще на 12 лет.

Был выработан специальный обряд избрания главного жреца. Для этого издалека приглашали *туно* – могущественного знахаря-колдуна, пользовавшегося шаманскими приемами. Бешеной пляской или стягиванием пояса он приводил себя в состояние транса и выкрикивал имя будущего жреца. Главным жрецом предпочитали выбирать человека с красно-рыжими волосами и бородой как наиболее любимого богами. Иногда главным жрецом выбирали малолетнего ребенка. Тогда при нем назначался своеобразный регент.

Весьма своеобразное место среди служителей культа у удмуртов принадлежало *тöро* – наиболее уважаемому, почетному лицу, которое уже своим присутствием как бы освящало молитвенные ритуалы. Кроме культового были еще светские тöро: *тöро пукись* – почетный гость, *жок сьöр тöро* – глава застолья, *сюан тöро* – тысяцкий, который задавал свадьбе тон, *гурт тöро* – старшина селения.

Удмуртские служители культа носили специальную одежду: это длинный холщовый кафтан с широкими рукавами (иногда без рукавов) светло-лилового цвета, подпоясанный кушаком. На голову надевался вязаный колпак с кисточкой из разноцветных ниток. Для всех других участников моления обязательным цветом ритуальной одежды являлся белый. Говорят, имелись особые "перстни для моления" (*вöсяськон зундэс*).

Общение удмуртских жрецов с божествами и духами во многом осуществлялось через заклинания – традиционные обращения к божествам (*куриськон*): их иногда называют удмуртскими молитвами. Всего молений в году насчитывалось около 70, более значительных около – 10.

Во время молений все роли и функции были четко определены и освящены: тöро занимал почетное место, гусляры играли на гуслях (*быдзым крезь*) священные мелодии (наибольшую известность получила мелодия поисков небесной росы – *ин-ву утчан гур*), вöсясь руководил молением, куриськись читал молитву, парчась закалывал жертвенное животное, тылась следил за жертвенным костром и т.д. В священное место могли входить только жрецы, мужчины вставали по правую сторону, женщины – по левую. Внутрь куа женщины обычно не заходили, а в луде им вообще не разрешалось принимать участие. Инмару молились под сосной, Кылдысину – под березой, Куазю – под елью. Со своими божествами удмурты делились практически всем, чем владели, что представляло реальную или символическую ценность.

Инмару жертвовали животных белой масти (быка, жеребенка, овцу, гусей), Кылдысину – черной масти, Куазю – красного быка с большими рогами, нюлэсмурту жертвовали птицу (гуся, утку, тетерева, рябчика), вумурту – утку, иногда жеребенка, корка-кузё – черную овцу, кереметю-луду – козу, барана, шунды-мумы – солового жеребенка, булде – жеребца, быка, телку, барана, черу – гнедую старую лошадь или черных живых кур и т.д.

Кроме того, в состав наиболее частых подношений богам входили хлеб, крупа, соль, яйца, пиво, куски тканей, нитки, пасмы льна, шерсть животных, перья, крылья птиц, медные и серебряные монеты. Один из самых распространенных подарков богам – водоплавающая птица (чаще всего утка). Культ утки имеет древнейшие истоки и считается наиболее надежным религиозно-мифологическим символом-определителем финно-угорских народов.

Несмотря на пестроту и разнохарактерность, компоненты религиозно-мифологического комплекса удмуртов могут быть объединены в две группы: родовые и аграрные культы. Все прочие формы верований (тотемизм, знахарство, ведовство, шаманизм, промысловые культы и др.) входили в них в качестве исторически более ранних структурообразующих компонентов или своеобразных идеологических подсистем.

Семейно-родовые культы, в свою очередь, подразделялись на культ семейно-родовых святынь и культ предков, соответствовавшие материнскому и отцовскому родам. Культ семейно-родовых святынь проявлялся главным образом в почитании *воршуда* и *быдзым* или *покчи куа* (*ла*) – родового или семейного святилища (культовое сооружение, подобное удмуртскому куа, было известно всем финно-угорским народам). Однако исследователь Н.М. Маторин усмотрел зачаток храма лишь в молитвенной куале удмуртов (*Маторин*, 1929. С. 47). Еще в начале XX столетия в каждой удмуртской деревне и почти в каждой семье имелся свой воршуд.

Воршуд – сложное понятие, которое означало: 1) родовую или семейную святыню, хранившуюся в куале. Обычно это воршудная коробка, в которой могли находиться несколько серебряных монет, беличья шкурка, крылышки рябчика, челюсть щуки, перья тетерева, ритуальная посуда, кусок жертвенного хлеба, крупа, ветки дерева. Здесь была сосредоточена своеобразная материализованная предметная информация об окружающем мире на всех его важнейших структурных уровнях (содержимое воршудного короба как бы “оживает” в известном мифе о превращениях Кылдысина в белку, рябчика, щуку); это символическая модель мира, его микрокосм, своего рода Ноев ковчег; 2) абстрактное божество-покровитель рода или семьи и совокупность идей, представлений, связанных с ним; 3) конкретное орнито-, зоо-, антропоморфное изображение божества: гуся с серебряным клювом, быка с золотыми рогами, какого-то идола и т.д.; 4) экзогамное объединение родственников по материнской линии, имевших одного покровителя. Каждый воршуд обладал своим именем. Исследователями зафиксировано около 70 таких имен (Можга, Бигра, Пурга, Какся, Бöня, Вортча и др.), ведущих свое происхождение, по-видимому, от тотемических предков (*Атаманов*, 1988. С. 22–47). В честь покровителя-воршуда устраивались моления по каждому сколько-нибудь важному поводу. Культ предков проявлялся в погребальных обрядах и обычаях семейных поминок по умершим.

Социальным носителем аграрных культов была община, со становлением которой и оформлялась особая “земледельческая религия”, совокупность обрядов, жертвоприношений, заклинаний в целях стимулирования плодородия земли-кормилицы. Наряду с календарными (*йö келян* – проводы льда, *гуждор* – первая проталина, *гербер* – после пахоты, *виль* – новины и др.) проводились и экстраординарные моления по случаю засухи (моление и обряд вызывания дождя), града, эпизоотий и т.д.

Под воздействием ислама и христианства складывался религиозный синкретизм удмуртов: образ Николая Чудотворца слился с удмуртским нюлэсмуртом, очень популярный в Поволжье Илья Пророк – с Гудыримумы, кылчин превратился в ангела-хранителя; триада удмуртских божеств Инмар–Куазь–Кылдысин начала трактоваться как тройственная сущность христианского Бога. На языческие моления порой приглашали православных священников. В удмуртском святилище куа появились христианские иконы; их называли *мудором* (одна из святынь куа, которая первоначально, видимо, символизировала центр мироздания); вместо дэмдора – родового знака – стали носить христианский крест. Широкое бытование, особенно среди южных удмуртов, получили тюркско-мусульманские заимствования: кереметь, албасты, акташ, пери, ишан и т.д.

Религиозный синкретизм удмуртов был живой реальностью до начала коллективизации крестьянства. С ее осуществлением были нарушены вековой ритм семейно-общинного бытия удмуртов, многие традиции, питавшие духовную жизнь народа.

Трагические деформации, происшедшие в советском обществе в 1930-е годы, не могли не отразиться на удмуртском этносе и его духовной культуре. Под лозунгом борьбы с культурной отсталостью и замкнутостью беспощадно уничтожались тра-

диционные религиозные институты, многие священные места были разрушены. Служители культа и часто даже участники молений объявлялись врагами народа, кулацкими элементами со всеми вытекающими из этого последствиями. Религия удмуртов приобрела почти подпольный характер, стала своеобразным "языческим сектантством", деформировалась в сознании народа.

По данным массового обследования 1979–1980 гг., религиозная ситуация в удмуртской деревне характеризовалась следующими показателями: верующие составляли 22,6, колеблющиеся – 19,9, неверующие – 55, атеисты – 2,5%; среди городских удмуртов эти показатели соответственно равнялись: 7,4; 9,5; 79; 4,1% (Удмурты..., 1993. С. 248). Необходимо иметь в виду, что эти данные были получены еще до периода гласности и не в полной мере отражают истинное положение. Часть опрошенных признала, что исполняют как православные, так и собственно удмуртские религиозные обряды, т.е. они сами осознают синкретизм своей веры. Повсеместно проводятся поминальные обряды. На юге Удмуртии сохранились *покчи куа* – семейные святилища, правда, используемые теперь в качестве летней кухни.

Специфика религии удмуртов на современном этапе характеризуется приобретением особо сложных форм синкретизма, где порой причудливо переплетаются не только элементы собственно религии (язычества, ислама и христианства), но и фрагменты несистематизированных научных знаний. Более того, появляются своеобразные спекуляции на науке, "полузнании" (достаточно напомнить "экстрасенсный бум"). Модными становятся обращения к "народной", "природной языческой религии", к экзотичным, восточным философско-религиозным концепциям и т.д.*

Особенно актуальны и значимы проблемы религии сегодня, когда постсоветское общество переживает столь сложный и драматический период своей истории. В данной кризисной ситуации, охватившей практически все сферы общественной и личной жизни, многие справедливо ищут выход в поисках утраченной духовности, возвращении к изначальным общечеловеческим ценностям, восстановлении деформированных естественных структур мировосприятия, своей этнической ментальности. Весьма примечателен в этом отношении факт организации в 1994 г. республиканской религиозной общины под символическим названием "Удмурт вӧсь" – "Удмуртское моление", первым тӧро которого стал народный художник Удмуртии С.Н. Виноградов, а его заместителем – писатель Ф.П. Пукроков. Языческие моления удмуртов, по нашим данным, сохранились лишь в д. Кузебаево Алнашского р-на Удмуртии и д. Варклед-Бодья Агрызского р-на Татарстана. В этих селениях живут некрещеные удмурты, которые несмотря ни на что остались верны старой вере и являются в определенной степени носителями традиционного мировоззрения. Религиозная община "Удмурт вӧсь" стремится возродить языческие моления и в других удмуртских регионах. В 1992 г. проводился республиканский праздник "Гербер" в д. Кузебаево, в контекст которого было вписано и моление; в 1993–1994 гг. подобные акции состоялись в д. Пазял Можгинского р-на и д. Старая Салья Киясовского р-на. В последнем случае моление сохранило свое прежнее название *бусы сюан* (свадьба поля). Сейчас группой энтузиастов ведется работа по созданию в г. Ижевске Удмуртского религиозно-культурного центра.

МИФОЛОГИЯ

Мифологию понимают и определяют по-разному. Существует большое число разночтений в понятийном аппарате, методах и методиках исследования мифологии. Только определений мифа около 500. Стало уже почти традицией, говоря о мифе, подчеркивать его загадочность, непознанность и даже непознаваемость.

---

* Очень любопытный перевод на удмуртский язык книги Шрила Брабхупада "Жизнь происходит из жизни" недавно осуществил П. Лебедев (Улон вылонысь их кылдэ. Бхактиведанта Бук Траст, 1995. 174 с.).

Как известно, миф содержит не истинную историю, а историческую истину, т.е. истину, соответствующую мышлению определенной исторической эпохи.

В систему мифологии народа включаются его основополагающие понятия, на которых воздвигается традиционное мировоззрение: это вода, земля, небо, солнце, человек, душа, жизнь, смерть, природа, мир, космос и т.д., т.е. целостная совокупность представлений о мироздании, его происхождении и строении, о действующих в нем закономерностях, о человеке и его месте в системе мира, его природном и социальном окружении. Конечно, представления о мире со временем меняются. Многое из традиционных воззрений народа исчезло, кануло в Лету, а то, что осталось, нам часто совсем непонятно. И все же очень интересно и поучительно попытаться восстановить, расшифровать эту сложно закодированную систему символов, образов, идей.

На основе комплексных фольклорно-этнографических, лингвистических и археологических источников возможна реконструкция космической модели мира удмуртов (*Владыкин*, 1994. С. 64–95). Трехчастная по своей структуре она представлена небесной, земной и подземной, водной сферами, или тремя мирами, два из которых как бы потусторонние, запредельные по отношению к этому, т.е. реальному миру. Вместе с тем все они теснейшим образом связаны друг с другом, и основным связующим, точнее структурообразующим, началом был сам человек, создатель и носитель этих воззрений.

Первоначально представления о мире строились главным образом посредством так называемых бинарных оппозиций, семантических противопоставлений (верх–низ, правый–левый, белый–черный, мужчина–женщина и т.д.). Очевидно, в этих представлениях отражалась эволюция сознания, что было связано с дуально-родовым разделением общества, своего и чужого коллектива, противопоставлением “мы – они”, известного и неведомого, дома как очеловеченного, доброго пространства и противостоящего ему враждебного мира дикой природы (ср.: куа, корка – луд). Дальнейшее развитие образует более сложную трехчастную структуру. Яркое подтверждение тому в удмуртской мифологии – триада верховных божеств Инмар–Кылдсин–Куазь с четким разделением трех сфер функционирования.

Представления удмуртов о трехчастной структуре мира особенно наглядно прослеживаются в системе жертвенных даров. Верхнему миру предназначалась особая жертва *вылэ мычон* (вверх возносимое), которая помещалась на особой подставке из сплетенных ветвей на макушке дерева. Это обычно каравай с маслом, знаковый статус которых соотносился в мифологии с солнцем. Среднему миру посвящались шкуры животных, специально одетые куклы, полотенца, яркие куски тканей, ленты, которые развешивались на ветвях дерева. Эти же предметы играли роль своеобразных посредников между средним и нижним мирами. Нижнему миру жертвовали пиво, кумышку, топленое масло: ими поливали корни священного дерева, туда же закапывали кости жертвенного животного, серебряные монеты и т.д. Таким образом, все три сферы, три мира обязательно умилостивлялись. Трехчастная композиция с подчеркнутым выделением трех смысловых зон распространена в удмуртском народном искусстве (например, *чалма, чоге ошон*). Пространственная структура мира символизируется в тройном членении по вертикали (верх–середина–низ) и четвертичном – по горизонтали (передний–задний, левый–правый, север–юг, восток–запад) с константной числовой характеристикой 3 + 4 = 7 (подобные параллели можно найти у многих этносов мира – 7 светил, 7 небес, 7 подземных ярусов).

В мифологии модель мира часто оформлялась в виде мирового дерева как зримого образа мироздания. У удмуртов особого внимания заслуживает *мудор* (букв. “край, центр Земли”). Это главное дерево Великого леса, растущее в его центре. Видимо, именно ему отводилась роль “мировой оси”. Иногда мудор огораживали срубом, воздвигали стены – *мудор куа*. Позднее мудором стали называть святыню в куа – полку в священном углу. К понятию “центр мироздания” восходит также воззрение удмуртов о *музъем гогы* (букв. “пуп Земли”), *ин юбо* (небесный столб). Бла-

гополучие мирового дерева означало благополучие самого мира. Поэтому удмурты берегли священные деревья, почитали, охраняли их. К почитаемым деревьям удмуртов относятся береза, ель, сосна, рябина, ольха.

Одной из исходных моделей мира мифологического мироздания удмуртам послужили, по-видимому, очаг, печь, т.е. точка в пространстве, где максимум сакральности, где проходит кратчайшая связующая нить между Небом, Землей и Человеком. Не случайно удмурты во время жертвоприношения говорили: "*Ӵынэн пырак Инмар доры мед тубоз*" ("Да вознесется это с дымом прямо к Инмару"). Не отсюда ли древний устойчивый образ небесного свода в виде небесной печи – *ингур*? (Например, "*Ингурын ӵуж чипы*" – "В небесной печи - желтый цыпленок", т.е. солнце) (*Перевозчикова*, 1982. С. 214).

Время, датируемое мифологической формулой "тогда не было ни..." и повествующее о первоначальном хаосе, сменилось периодом творения элементов мироздания. В частности, удмуртские мифы так рассказывают об отделении неба и земли: "Было время, когда Небо находилось очень близко от Земли. И во время моления люди подарки свои клали прямо на облака. Но одна женщина оскорбила Небо (она положила туда оскверненный хлеб, по другой версии – повесила на небеса грязные пеленки), и Небо, обидевшись на людей, ушло от них, поднялось высоко-высоко над землей". А раньше на небо "лазили, как на полати".

Верхний ряд удмуртской религиозно-мифологической системы представлен довольно многочисленными образами. Главенствующее положение среди них занимало солнце (*шунды*). Этот образ получил подробную мифологическую разработку и разнообразные функции: встречаются изображения трех, пяти, семи, девяти и более солнц (здесь хорошо представлена и числовая магия, почитание счастливых чисел), солнца с четырьмя ногами – символ четвероногого зверя, бегущего по небу, солнца в виде утки, лебедя, коня, солнца – "всевидящего ока", "глаза вселенной" и т.д. В удмуртской мифологии солнце ассоциирует с мужским образом, а месяц – с женским. Более того, солнце и луна, по воззрениям удмуртов, включены в систему родственных отношений: *шунды-мумы* – мать солнца, *шунды-эмеспи* – зять солнца, *толэзь-анай* – мать месяца. Наибольший интерес представлял сложный образ шунды-мумы. С одной стороны, это мать солнца, божество, которое отвечает за то, чтобы солнце вовремя всходило и заходило и в пути не сбилось. С другой стороны, это, кажется, само солнце. Иногда термином шунды-мумы удмурты называли паука-крестовика, что восходит к поверью о пауке, который своей паутиной может заткать солнце и лишить людей света. Для того чтобы этого не случилось, появляется ветер (*Владыкина*, 1998).

Из небожительниц удмурты почитали также *гудыри-мумы* – мать грома и *инву-мумы* – мать небесной воды. Образ последней особенно примечателен. Ни одно заклинание при молении не обходилось без отдельного упоминания матери небесной воды. Только на больших молениях гуслярша на великих гуслях (*быдӟым крезь*) исполняла священную мелодию поисков небесной воды (*инву утчан гур*). Часто это сопровождалось всеобщим ритуальным очистительным плачем присутствующих (прямые параллели этому можно найти в руне "Калевалы", рассказывающей об игре Вяйнемейнена на кантеле, когда плачут все – старики и дети).

Триада богов Инмар–Кылдысин–Куазь осознавалась как светлое, доброе начало, покровительствующее людям, природе. Их мифологической оппозицией, средоточием темных, злых, разрушительных сил воспринимались луд, кереметь, шайтан – по существу разные названия одного и того же злого божества. Однако четкой границы между "добрыми" и "злыми" духами не существовало. Не случайно в удмуртской мифологии кереметь (шайтан) вначале трактуется как брат Инмара и лишь после ссоры он начинает "специализироваться" на причинении зла.

Как повеление со стороны Инмара трактует удмуртская мифология творение среднего мира. Кереметь (луд, шайтан) был послан на дно мирового океана за землей. Он выполнил повеление Инмара, но часть земли утаил во рту. Когда

она стала разрастаться, пришлось ее выплюнуть – так возникли горы. Инмар сотворил также растения и животных. Теогонический миф (т.е. объяснение творения Земли) удмуртов почти полностью совпадает с подобными представлениями у других финно-угорских народов. Только у них дьявол, сатана, шайтан добывают землю со дна первичного океана чаще всего с помощью или в виде ныряющей птицы: утки, селезня, гагары. Видимо, образ утки был общим для мифологии всех уральских народов.

Анализируя культ утки у удмуртов, следует отметить, что он имеет очень древние корни. Элементы его сохранились практически до сегодняшнего дня (обязательное жертвоприношение утки в святилище Быдӟым куа, Матери-реки, воде, лесу). Однако утка как демиург (творец) среднего мира уже не осознавалась. Вместе с тем сам термин *чӧж* – утка, вероятно, можно соотнести с *чуж*, обязательным в обозначении родственников по матери – *чужмурт, чуж-мумы, чыжы* (ср.: коми *чужны* – родиться, появиться), он образует семантический ряд "происходить–творить–создавать". Слова с *чуж* как бы "вспоминают–напоминают" о былом значении *чӧж* – утки в удмуртском религиозно-мифологической картине мира, в частности в творении его среднего яруса.

Полагают, что в антропогоническом мифе удмуртов (акте творения человека) очевидно влияние библейской традиции. Однако это влияние, скорее всего, было результатом посредничества исламизированной тюркской мифологии. Согласно мифу, Инмар вылепил *урома-адями* из красной глины и поселил его в прекрасном саду. Узнав от кереметя, что уром скучает, Инмар велел ему научить урома делать кумышку – домашнюю водку*. Когда же кереметь рассказал Инмару, что человек по-прежнему тоскует, Инмар обвинил его во лжи, что послужило началом их вечной вражды. Уром сказал Инмару, что ему нужна жена, и тот сотворил женщину и наказал урому в течение года не пить кумышки, которую осквернил кереметь. Последний вызвал любопытство у женщины, и та отпила немного напитка. В кумышку кереметь поместил смерть и грехи; падшие люди были изгнаны из сада. По другим вариантам мифа, Инмар после грехопадения людей устроил потоп, затем сотворил еще раз человека и приставил к нему собаку, чтобы та оберегала его от кереметя. Однако последний обманул собаку и осквернил человека – так в нем появились скверна и всякие болезни. Существует миф, согласно которому во вторичном космогоническом акте участвуют уже не бог и его антагонист, а два человека, уцелевшие после потопа. Инмар велел им возделывать землю: один сеял днем хорошо и ровно, а другой – ночью и плохо – отсюда на Земле неровности. Наказав людей за жадность, Инмар выпустил вредных тварей из отверстия в земле, куда был воткнут кол. По другим вариантам мифа, это сделал все тот же вездесущий вредный кереметь.

Нижний ряд космической модели мира удмуртов представлен в мифологии враждебным человеку подземным миром, стихией воды. По поверьям удмуртов, под землей живет большой черный (красный) бык – *музъем утись ош* (букв. "Землю охраняющий бык"). Он стоит на спине огромной рыбы, плавающей в подземном мире. Бык на своих рогах держит землю. Когда музъем утись ош двигает своими рогами, происходит землетрясение. Подземный бык мифологически соотносится с водным быком (конем). Сохранились неясные упоминания о подземных людях-карликах, подземных пчелах, подземном петухе – *кылчин атас*, о "сером свете" и т.д. Владыка подземного мира – Му-Кылдысин (по другим версиям – Музъем-мумы). Подземный мир воспринимался как страна мрака, холода, смерти – *сопал дунне*, потусторонний мир, откуда не возвращаются. Встречаются упоминания о семи ярусах мира. Например, в одном проклятье говорится: "*Сизьым му пыр мед виялод*" ("Да провалиться тебе сквозь семь земель").

* Опьяняющие или галлюциногенные средства присутствуют в религиозно-мифологических системах почти всех этносов.

Своеобразной иллюстрацией к модели мира удмуртов может служить известный миф о превращениях Кылдысина в белку, рябчика, тетерева и рыбу (т.е. здесь символически представлены все три сферы мироздания: Земля, Воздух, Вода). И не случайно в святыне святынь удмуртов – воршудной коробке, которую строго-настрого берегли от чужого глаза и голоса, как великое сокровище, гарантию благополучия мироздания, хранили беличью шкурку, крылышко рябчика (тетерева) и высушенную рыбку (*Первухин*, 1888. Эскиз 1. С. 32–34; *Владыкин*, 1994. С. 284–285).

Представления удмуртов о мире и его устройстве были достаточно целостны и неразделимы. Об этом свидетельствует неразрывная связь "обитателей" всех ярусов, их подвижность, "текучесть". Порой они являются своеобразными двойниками и по самой своей сути обусловливают существование друг друга [ср.: конь солнечный – конь подземный (водяной), вода–огонь, вода земная – вода небесная (*инву*), огонь земной – огонь небесный (*интыл*) и т.д.].

В мифологии важное место занимает идея души. По воззрениям удмуртов, у человека было две души: *лул* – душа живого человека и *урт* – душа, которая покидает тело человека после его смерти и может превратиться в ночную бабочку – *урт бубыли*. Душу в человека вдунул Инмар.

Интересны представления удмуртов о воде, огне, земле и хлебе. Их нельзя осквернять, иначе они накажут человека или его детей, родственников, домашний скот. Когда наступало *инвожо* – время летнего солнцестояния, строго соблюдались многочисленные табу: нельзя было полоскать белье в реке, трогать землю острыми предметами. Считалось, что земля в тягости, ждет урожая, поэтому нельзя ее тревожить. Даже гудыри-мумы – мать грома – полыхала лишь бесшумными зарницами, когда поспевал новый хлеб. Устраивали именины Воды, Земли и Огня. На молениях добывали трением чистый (священный) огонь. Один раз в году в деревне гасили старый огонь, и в каждый дом приносили частичку вновь зажженного чистого (священного) огня.

Согласно представлениям удмуртов, мир густо населен многочисленными мифологическими существами не совсем ясного происхождения: *алангасар, албасты, вожо, искал пыдо мурт, кылдыкмумы, кузь пинё мурт, кукрибаба, палэсмурт, тöлпери, убир, шаян* и др. И человек должен ладить с ними, как и с другими божествами, чтобы сохранить незыблемым и вечным мироустройство. В этом отношении кажется весьма примечательной известная удмуртская народная песня, где держат ответ и несут ответственность за мироздание, за систему его высших ценностей все: от солнца до... мышки.

– Эй, солнце, ты ли выше всех?
– Тогда бы я не затмевалось тучей.
– Эй, туча, туча, ты ли выше всех?
– Тогда меня не гнал бы вихрь летучий.
– Эй, ветер, ветер, ты ли выше всех?
– Тогда б гора мой бег не прерывала.
– Гора, гора, не ты ли выше всех?
– Тогда бы мышь меня не прогрызала.
– Эй, мышка, мышка, ты ли выше всех?
– Тогда б от кошки не было тревоги.
– Эй, кошка, кошка, ты ли выше всех?
– Была б – да человек – хозяин строгий.
– Эй, человек, не ты ли выше всех?
– О нет! Тогда бы мир не стоял.
– Мир – выше всех!

(Зарни крезь, 1988. С. 114–115)

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ МИРЕ

Человеку изначально присущи мечты о будущем. Естественно, чем сложнее был мир человека, тем разнообразнее и богаче становились его представления о будущем мироустройстве. Стихийные, разрозненные представления, мечты об идеальном устройстве бытия постепенно приобретали характер целостных построений, учений, систем, широко распространившихся в мире в качестве социальных утопий. Исследователи сосредоточили свое внимание на изучении утопических систем, созданных философами, экономистами, социологами и, к сожалению, очень мало интересовались историей утопических идей, стихийно возникавших в народных массах. При этом фольклористы, этнографы, историки сравнительно хорошо знали и традиционно исследовали, что народ осуждал, отвергал, не принимал, высмеивал, и значительно реже проникали в область народных социальных идеалов, положительных представлений, чаяний и надежд.

В культурном наследии удмуртов сохранился очень ценный источник – *куриськон* (просьба, заклинание, "договор" с божествами, молитва), в котором содержится богатейшая, порой исчерпывающая информация о желаемом идеальном устройстве бытия (*Верещагин*, 1886, 1889; *Первухин*, 1888–1889; *Васильев*, 1906; *Munkácsi*, 1887; *Wichmann*, 1893). Приведем один из наиболее типичных текстов удмуртской языческой молитвы, записанной венгерским акад. Бернатом Мункачи в 1885 г. в д. Шактапи Малмыжского у. (ныне Селтинский р-н Удмуртской Республики). (При анализе этого текста укажем на сравнительно-сопоставительные параллели из записей других авторов.)

"Остэ, Инмар, Воршуд, великий Мудор, Кылчин–Инмар! Полными чашами и новыми хлебами тебя вспоминаем!

Лучшая часть пусть тебе будет, остальной части пусть великому царю на подати достанет, великий царь пусть не гневается, в мире, хорошо живет; товаров моих проданных пусть для уплаты податей хватит.

Мои посеянные хлеба, как твоя земляника и клубника, пусть поспеют-уродятся; если корней, так пусть будет 30, стеблей пусть будет 12, зерен пусть будет 1000, с камышовой соломой, с серебряным колосом, с золотым зерном! Чтоб это хлебное поле не обскакать белке, не обежать кунице, не проскакать хорьку!

Теплые дожди принеси, южные ветра нагони, добрые годы-времена дай! От ночной и всякой напасти железной, медной, серебряной оградой огради, от облаков, кровавых, как костяника, сам убереги!

Когда будем свозить снопы на гумно, пусть их хватит для того, чтобы сложить скирду на 12 подставах, чтобы сверху донизу овин был полон снопами, чтоб от тяжести кабан снизу расходился, да чтоб сверху еще не поместился! Когда будем бить цепами, чтобы зерна было изобильно, чтоб оно наполнило все амбарные сусеки так, чтоб не пройти, не повернуться!

Когда пойду на охоту, приведи мою собаку прямо к дичи, чтобы она схватила ее лапами и достала зубами. В глухой лесной чаще, прямо туда, где поставлены мои западни-ловушки, легко и быстро приведи богатую дичь с пушистыми хвостами, как река легко несет лодки носом по течению!

Благополучия дай! Чтобы от восхода солнца до захода солнца слышащему слышать, видящему видеть нашу добрую славу!

От сверху летящего, снизу ползущего дурного слова сам сохрани-убереги. От недоброго слова, от злого глаза, от всякой напасти, чтоб не столкнуться нам ни с какими оглоблями на пути – убереги.

Чтоб мой двор был полон проворными детьми, чтобы они сновали-летали, как ласточки перед дождем. Чтоб на ту сторону реки я отдавал семерых дочерей, а на эту сторону реки ко мне пришли девять снох! Чтоб мне жить с той женой, которую я первую увидел, чтоб жить до конца моих дней с детьми перворожденными!

Остэ, Инмар! Чтоб возле лошади был жеребенок, чтоб вырос он в доброго ко-

ня с белой звездой во лбу! Чтобы возле коровы был теленок, чтоб вырос он и дал молока-масла вдосталь! Чтоб возле овцы были ягнята, чтобы выросли они и дали шерсти шелковой! Чтоб во дворе, как щепок, было полно кур-цыплят! Чтоб вся вода была покрыта, как листьями-цветами, гусятами-утятами!

Выше этого я не знаю, что испросить-вымолвить. Ты уж сам реши-рассуди, обо всем позаботься, мой великий Инмар" (*Munkácsi*, 1887. С. 152–153).

Удмуртский куриськон имеет каноническое построение: 1) обращение ко всей иерархии божеств, имеющих влияние на человека, его социальное и природное окружение, 2) собственно заклинание, включающее все многообразие просьб к божествам, 3) благодарственное обращение к божествам в расчете на их будущее исполнение желаний просителя. Здесь мы видим "кольцевую", замкнутую структуру "боги–заклинание–боги". Она выработана, очевидно, не случайно: повторное обращение к божествам должно было усилить действенность заклинания. Кроме того, возвращение к божественному началу в конце молитвы делает ее своеобразным сакральным кругом и с формульной стороны наиболее стабильной, устойчивой и даже неуязвимой. Трехчастная композиция удмуртского куриськона соответствует трехъярусной модели мира, где верхний и нижний ярусы отведены божествам, а в среднем мире живут люди с их многочисленными заботами, чаяниями, надеждами, которые адресованы верхним и нижним богам.

Заклинательные тексты удмуртов образно-символически наполнены, художественно оформлены, эпически приподняты, ритмически, порой мелодически четко организованы. Обратите внимание: хлебные нивы с камышовой соломой, серебряным колосом, золотым зерном. Широко используется числовая магия: корней – 30, стеблей – 12, зерен – 1000; железная, медная, серебряная ограды от всякой напасти; кровавые, как костяника, облака; "пушистые хвосты" – дичь, которая неминуемо попадает в ловушки, как лодки несет течение реки; сверху летящее, снизу ползущее дурное слово. Прекрасно используется широкое бытование звукописи удмуртского языка, очень выразительных дублетных форм типа *кылдӥсь-вордӥсь* – творец-хранитель, *шуд-бур* – счастье-здравие, счастье-довольство, *улон-вылон* – житье-бытье, *ушъямон-верамон* – сказать-похвалиться, *шуныт-небыт* – теплое-мягкое, *кылысь-ымысь* – единодушно, *берло-валлё* – позже-раньше, *шудыса-серекъяса* – играя-смеясь, *ужаны-люканы* – работать-собирать, *зарни-азвесь* – злато-серебро и т.д.

Понятно, что информация об идеальном устройстве бытия была совершенно осознанно и очень искусно "упакована" в идеальные формы или, как бы мы сейчас сказали, здесь налицо единство формы и содержания. Достижение идеала требовало совершенных средств. Все это должно быть так красиво, так совершенно, чтобы обязательно понравилось божествам и не могло быть ими отвергнуто, а также было призвано содействовать мощному психологическому действию как на самого произносящего заклинания, так и на слушателей. Кроме того, способствовало бы оптимальному усвоению и хранению в памяти священного текста и максимальной его передаче другим поколениям. Слову придавался сакральный смысл. Сама заклинательная речь уподоблялась акту магического творения, достижению желаемого.

Жрец-куриськись, произносивший заклинание, хотя и следовал освященному веками канону, в то же время широко использовал свои импровизаторские способности*. Это, несомненно, еще более усиливало воздействие заклинания, ибо все происходящее воспринималось как непосредственное творчество и сам заклинатель осознавал себя творцом, созидателем идеального будущего людей, от имени которых он обращался к богам. Необходимо также подчеркнуть необычайно концентрированную мифологизированность заклинаний-куриськонов, причем обширные мифологические картины порой здесь "свернуты" до образной формулы.

* Это наблюдалось в 1960–1970-е годы во время экспедиций к удмуртам Пермской обл., Башкирии, Татарии, когда некоторые тексты куриськонов пропевались в течение 1–1,5 часов.

Информация, содержащаяся в куриськонах, имеет огромный типологический диапазон от сугубо конкретной подробности* до широкого обобщения-символа. Здесь расписано все, что, по мнению людей, составляло суть совершенного миро-устройства на основных его структурных уровнях "человек–общество–природа". Все это многообразие воззрений довольно четко делится на два знаковых полюса: один из них – со знаком плюс – объединяет все позитивные представления, все же-лаемое, что хотелось бы иметь или получить от богов. Все это обозначено в тексте довольно жестким императивом "дай" или более мягкой формулой "если б так Ты (Инмар) сделал!". Другой полюс очерчивает круг всего, что несет на себе знак ми-нус, всего негативного, что представляет угрозу для человека, его окружения, что мешает или может помешать ему устроить жизнь так, как он мечтал. Человек про-сит богов: "Сохраните, уберегите, о нас подумайте!"

Интересно рассмотреть вопрос о приоритетах в этой совокупной информации об идеальном. Самый главный в этой системе представлении, в точки зрения че-ловека, обращающегося со своим заклинанием к божествам, – это хлеб. Именно он воспринимался как основа жизни, ее условие, отсюда такие высокие символы, как хлеб-масло, хлеб-соль, клятва хлебом. Вот уж действительно "хлеб наш на-сущный". И это отнюдь не удмуртская особенность, а характерная черта кресть-янского мышления вообще. Конечно же, в мифологическом контексте хлеб – не просто важный и, быть может, наиболее традиционный продукт питания в кресть-янском быту, это символ жизни, то, что составляет смысл жизнедеятельности кре-стьянина-хлебороба.

Кроме хлеба, предмет больших хозяйственных забот крестьянина – его скот. Ему также отводится довольно значительная роль в системе представлений об иде-альном житье-бытье; ведь земледелие, да и вообще нормальное функционирование крестьянского хозяйства в условиях лесного Прикамья без животноводства было невозможно. Скот – это прежде всего тягло, а также источник органических удоб-рений, без которых здесь скудная земля почти не родила. Кроме того, животновод-ство давало бо́льшую часть продуктов питания, сырье для обуви, одежды, деньги для уплаты налогов. В молитвах содержится практически полное перечисление все-го стада, всей живности, которую хотел бы видеть в своем хозяйстве крестьянин-уд-мурт: "крепкие мерины и кобылицы" (рабочий скот), прекрасный "иноходец со звездочкой во лбу", стельная корова "масляная и молочная", суягная овца, что "шелковой шерстью, руном стрижется", "куры-цыплята", которых "что щепок во дворе", гуси-утки, которые "покрывают всю поверхность реки".

Важным средством достижения идеального устройства жизни, определенной га-рантией получения благорасположения божеств считались многочисленные жерт-воприношения. Поэтому в молитвенных текстах особо выделяются жертвенные животные, наделенные чудесными свойствами: это быки "с серебряными зубами, золотыми копытами, золотой шерстью", бараны "с золотыми рогами, серебряной шерстью". Им предстояло стать желанным подношением для богов, которые, в свою очередь, по представлениям молящихся, обязательно должны были столь же щедро одарить их: устроить людям чудесное житье-бытье, где бы также имелись и золото, и серебро, и прочие богатства. Чудесная жертва тысячекратно возвраща-лась бы и обеспечивала новое чудо – безбедную, счастливую жизнь.

Удмурты, будучи лесным народом, не мыслили жизнь без охоты, находя в ней радость и отдохновение. Не зря говорили: "Удмурт счастлив в лесу". Хотя охота уже перестала играть существенную роль и воспринималась в лучшем случае лишь как подспорье в хозяйстве, однако, по древней традиции, удмуртский крестьянин в своих заклинаниях не забывает эту некогда очень важную сферу жизни. Не случайно да-же собственно земледельческие сюжеты оформлены с помощью "лесных", "охот-

---

* Тут обговаривается даже уход на "тот свет": "Пусть доведется уйти с мягкой постели, из теплой избы, из почетного места – *тӧро сэрег*".

ничьих" средств (хлеб должен "разрастись словно поросль ивы" и "пойти в рост словно молодые березы", а хлебному полю желают быть таким, чтобы его "не обскакать белке, не обежать лисице, не проскочить хорьку/кунице". Без охоты он не мыслит ни своего настоящего, ни желаемого будущего.

Другие традиционные занятия удмуртов, в частности пчеловодство и рыболовство, в заклинаниях упоминаются очень редко. Лишь в одном из зафиксированных заклинаний встречается фраза "О, распорядитель и повелитель пчел, Куазь, будь здоров!". Если Куазь будет здоров, то с пчелами будет все в порядке. Известна всего одна рыбацкая молитва: "О, моя матушка Чепца, не гневайся. Я пришел ловить рыбу. Мой вумурт, вот я тебе жертвую горбушку хлеба: свою большую-пребольшую рыбу дай! Та, которая далеко плавает, поближе пусть будет, ближе к берегу приведи! Когда мы один-два раза сделаем тоню, чтобы наполнились наши пестери, о наши вумурт, Чепца-матушка! Наши сети, наметы, морды, бредни не трогай, мой вумурт" (*Первухин*, 1888. Эскиз 3. С. 35). Такое незначительное внимание к этим отраслям хозяйства объясняется, видимо, тем, что максимум забот отводится главенствующим занятиям – земледелию и животноводству. Остальное как бы прилагалось, главное – испросить у богов основное для жизни, без чего она невозможна, прочее как-нибудь устроится.

Наряду с идеальной хозяйственной деятельностью в удмуртских куриськонах достаточно подробно рассматривается широкий круг социальных отношений: от уплаты податей в государеву казну до внутрисемейных отношений. Причем все это, как и должно быть в заклинаниях, представлено в совершенном, а значит, желаемом, а не реальном виде.

Взаимоотношения на высшем (или внешнем для крестьянского мира) уровне – это прежде всего отношения с властями, верховным олицетворением их. Символическим воплощением в куриськонах выступает Быдӟым Эксэй – Великий Государь. В некоторых текстах это понятие конкретизируется и даже называется по имени "Великий Государь наш Александр Александрович" (Там же. С. 23). Впрочем, отношения эти характеризовались односторонне и однообразно: крестьяне обязаны были своевременно и в полном размере исправно платить подати.

В системе социальных ценностей удмурты отводили важное место оптимальным отношениям со своими близкими и дальними родственниками, соседями, однодеревенцами и вообще "добрыми людьми". Именно от них во многом зависело социальное благополучие, общая атмосфера жизни, успех или неудача в хозяйственных и прочих сферах деятельности. Удмурты чрезвычайно дорожили своей репутацией среди родственников, односельчан, соплеменников. Общественное мнение часто было высшей инстанцией, его "приговор" выдерживали не все, он мог привести даже к смертельному исходу. Поэтому так стремились уберечь себя "от сверху летящего, снизу ползущего слова", "от неверного слова, от недоброго глаза", "от проклятий-напастей". Получить в своем социальном окружении титул *йӧскадь адями* ("настоящий человек") – и тогда пусть "во всех краях от восхода до захода солнца слышаший да обо мне услышит, видящий да меня заметит" (*Munkácsi*, 1887. С. 153).

Образ идеально организованного общественного устройства удмуртские крестьяне не мыслили без создания идеальной семьи – важнейшего социального института. В заклинательных текстах образно-символическими средствами создается очень выразительная картина семейной жизни: выбор жены, состав семьи, количество детей, взаимоотношения членов семьи, их характеристика и т.д. Обращаясь к своему божеству, удмурт просил: "Чтобы жить мне всю жизнь с той женой, которую первую увидел, чтобы жить до конца дней моих с детьми перворожденными... Ниспосланным мне дочерям-сыновьям, словно птенцам ласточки, щебеча, словно муравьям, хлопоча, жить-поживать да удастся" (Там же. С. 153).

Очень важный и, может быть, вечный аспект социальной и семейной гармонии – это проблема отношений, складывающихся в обществе между поколениями. Взаимоотношения в семье отцов и детей, старых и молодых хорошо характеризуют

специальные обряды-жертвоприношения: посвященный родителям *йыр-пыд сётон* и ежегодное жертвоприношение утки, которое проводили, видимо, в честь предков, для того чтобы заручиться их помощью.

Конструируя в своем воображении идеальное жизнеустройство, удмуртский крестьянин по-своему мечтал не только о гармонии с природной и социальной средой от ее высших до низших сфер, но и о всемерном сохранении этого весьма уязвимого оптимума. Отсюда нескончаемая череда заклинаний обезопасить, оградить от холода и голода, пожаров и моров, града и молний, хищников-зверей, проклятий, неверного слова и неверного шага, нечисти-скверны, болезней, нарывов-болячек, разбойников на больших дорогах и даже... поперечных оглобель на пути. Идеал, как всегда, уязвим для многих напастей.

Анализ молитвенных текстов куриськонов удмуртов свидетельствует, что представляемая ими в идеальных проявлениях жизнь протекает под добрым солнцем и под покровом теплых ночей, омываемая благодатными дождями, обдуваемая ласковыми ветрами, ее обходят стороной все беды-несчастья. Ухоженные крестьянские поля колосятся стоящими стеной злаками, обильный урожай переполняет амбары. На живописных лугах пасутся стада "молочно-масляных коров", "иноходцы со звездой во лбу" стремительно скачут наперегонки с резвыми кобылицами, более мелкий скот и всякая домашняя живность с многочисленным приплодом радуют глаз и сердце. Матушки Чепца и Пызеп с другими реками дарят живительную влагу посевам и травам, охраняют от губительных пожаров леса и селения. В лесных чащобах видимо-невидимо пушного зверя и птицы. Всего этого богатства-изобилия достаточно, чтобы уплатить сполна подати в казну, остается и себе на пропитание, безбедное существование и для угощения многочисленных состоятельных родственников, милых соседей, и всем добрым людям есть "что в рот положить", на стол поставить и про запас еще остается. В доме живет большая дружная семья, добрые родители с почитающими их трудолюбивыми, обходительными детьми, в семье царят любовь, совет и согласие. Добрая слава идет по всему белому свету. На страже этого счастливого мира стоят боги, божества, предки, в благодарность которым посвящается лучшая часть всего, что имеется, а также жертвуются чудесные животные с золотыми рогами, с серебряными копытами, золотой шерстью. Такова схематически-обобщенная картина идеальной крестьянской жизни удмуртов.

Так ли уж утопичны по своему содержанию рассмотренные выше представления удмуртских крестьян о совершенном мироустройстве? Отнюдь, они не кажутся таковыми. Напротив, эти представления теснейшим образом связаны с жизнью, практической деятельностью, обусловлены жизненными обстоятельствами и поражают своей реалистичностью и детальными разработками. Крестьянин в мечтах о "совершенном мире" вовсе не витает в облаках, не строит нечто несбыточное, иллюзорное, его представления сугубо конкретны, предметны, вполне реально достижимы. Если отбросить некоторые "архитектурные излишества", "красивости" типа золотых, серебряных заборов, золотых столов и стульев, которые, очевидно, неизбежны при "строительстве" столь грандиозного дома мечты (хотя, конечно, функция "злата-серебра" здесь более сложна), то остальное – все как в жизни. Но дело в отсутствии воображения. Человек сознательно даже в мечтах был вынужден себя ограничивать. Свое ви́дение идеального устройства мира он создавал в воображении экономно и даже по-крестьянски скуповато, все только необходимое, строго функциональное: бог – власти – природа (погода) – хлеб – охота – удача – скот – достаток – семья – здоровье – счастье – добрая слава – боги.

Здесь нет ничего лишнего и, пожалуй, нет даже многого, что отнюдь не помешало бы. Но крестьянин не просит об этом не потому, что боится надоесть богам своими просьбами, а прежде всего потому, что привык довольствоваться малым и рассчитывать в жизни (даже если речь идет о ее идеальном воплощении) прежде всего на себя.

Об одном, по существу, просит крестьянин богов: чтобы труд его был удачлив, природа щедра и благосклонна, люди добры к нему. А в остальном он сам как-нибудь управится. Он собственными руками готов строить этот совершенный, по его воззрениям, мир. Причем не где-нибудь за тридевять земель, в каких-то неведомых обетованных странах, не на небесах, а на родной земле, прямо у себя во дворе. Именно двор выступает в качестве основной "клеточки", модели в крестьянских социально-утопических построениях. Основываясь на вековом опыте, своим практическим умом удмуртский земледелец уже давно все просчитал и понял и теперь даже пытался убедить своих богов, что оптимальная форма хозяйствования на этой грешной земле – крестьянский двор в широком смысле как олицетворение хозяйственного благополучия, его стабильности, функциональной надежности. Не случайно вся его идеальная жизнь, которая так живописуется в заклинаниях, протекает практически у него на дворе и не выходит за его границы (отсюда у удмуртского крестьянина почти святое отношение к родовой, отцовской усадьбе "гидкуа"). Для него особое мифологическое значение имеет пространство двора в "30 саженей", который никогда не покрывается инеем и не зарастает бурьяном-травой, это его "совершенный мир", здесь размещается его "языческий рай".

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

Важную часть духовной культуры народа составляла сумма накопленных положительных знаний, отражавших его многовековой опыт производственной деятельности, общения с природой. Многолетние наблюдения над природой сконцентрированы в бесчисленных приметах, земледельческом календаре: "*Вал погылляське шуныт луон азьын*" ("Конь валяется – к потеплению"), "*Шур ву шукыяське зорон азьын*" ("Вода в реке пенится – к дождю"), "*Кикы сильыны кутскиз – етӥндэ кизь*" ("Кукушка закуковала – выходи лен сеять") и др.

В народной мудрости нашли отражение понятия пространства и времени, единицы их измерения. Стороны света удмурты, как и другие народы, определяли по отношению к солнцу: восток – *шунды ӝужан пал*, юг – *лымшор пал*, запад – *шунды пуксён пал*, север – *уйшор пал*. Различалось время жизни человека (*гумыр, даур*) и историческое время (*вапум, вакыт, дыр*).

Год (*ар*), по представлениям удмуртов, подразделялся на два полугодия (*палар*), четыре сезона (*тол, тулыс, гужем, сӥзьыл*) и 12 месяцев (*толэзь*). Он начинался весной, в марте. По наблюдениям Г. Верещагина, начало месяца в удмуртском календаре приходилось на 15–20 число русского календаря. Поэтому при соотнесении его с русским календарем одно и то же название в разных местах обозначает разные месяцы, как, например, *куакатолэзь* – в одних диалектах это февраль, в других – март.

Единый месяцеслов у удмуртов не сложился, у разных локальных групп названия месяцев имеют варианты. В основу их наименований положены природные явления, фенологические наблюдения и хозяйственные занятия: январь – *толшор*, т.е. середина зимы, *кезьыт толэзь* – холодный месяц; февраль – *кионсюан, куакатолэзь, тулыспал*, что означает месяц волчьих свадеб, вороний месяц, весенняя сторона; март – *куакатолэзь, южтолэзь, вӧйдыртолэзь* – вороний, месяц наста, масленицы; апрель – *оштолэзь, кызьпутолэзь, паскатолэзь* – водный месяц, березовый, пасхальный; май – *гуждортолэзь, куартолэзь* – месяц проталинок, листвы; июнь – *инвожо, лектолэзь, вожотолэзь* – переходный, сердитый; июль – *кӧстолэзь, пӧсьтолэзь, турнантолэзь* – сухой, жаркий, сенокосный; август – *гудырикошкон, аран, ӟег кизён, сӥзьылпал* – месяц последнего грома, жатвы, сеяния ржи, осенняя сторона; сентябрь – *куарусён, ю пыртон* – месяц листопада, скирдования снопов; октябрь – *коньывуон, выль ӝук, пукротолэзь* – начало охоты на белку, месяц новой каши, покрова; ноябрь – *шуркынмон, пӧйшурантолэзь* – месяц ледостава, охотничий месяц; декабрь – *толмон, толсур* – месяц прихода зимы, зимнее пиво, т.е. зимнего праздника.

Месяц делился на четыре недели (*арня*). Названия дней недели у разных

Таблица

Названия дней недели

Русские	Удмуртские
Понедельник	Вордӥськон, вужбазарнал, Кукморбазарнал, арнянуналбер, ӟучарнябер, Качакбазар
Вторник	Пуксён, пукон, кӧснал, Бырайбазар
Среда	Вирнунал, вирнал
Четверг	Покчиарня, покчеарня, покчарня, удмуртарня, арняжыт, Мушегбазар
Пятница	Удмуртарня, бигерарня, базарнал, Мурдвейбазар, арнянунал, арнянал, арниннал, арня
Суббота	Кӧснунал, кӧснал, арняжыт, арнябер, Вильгуртбазар, шумот
Воскресенье	Ӟучарня, арнянунал, арня, арниннал, арнянал, базарнал, ӟучбазар

групп удмуртов также были неодинаковы. У северных и центральных уже в конце прошлого века утвердились заимствованные русские названия, приспособленные к фонетике удмуртского языка: *поньдельник, овторник, середа, четверик, петнича, субота*. Лишь воскресенье называли *арня*. Южные удмурты, особенно живущие в Башкортостане и Татарстане, дни недели называют по-удмуртски. Однако в разных деревнях их удмуртские названия, кроме среды, не совпадают (см. табл.).

Сутки (*уй-нунал*) делились на день (*нунал*) и ночь (*уй*), которые, в свою очередь, дробились на более короткие отрезки: *ӵукнапал, султон дыр* – под утро, время пробуждения; *ӟардон, югдон, сактон* – заря, рассвет, восход; *ӵукна* – утро; *нунaзе шор, лымшор* – полдень; *лымшорбер* – пополудни, послеобеденное время; *жытпал* – под вечер, к вечеру; *акшан* – сумерки; *жыт* – вечер; *уйшор* – полночь; *уйшорбер* – заполночь, после полуночи. Дневное время определялось положением солнца (*шунды*), ночное – пением петухов, положением луны (*толэзь*), звезд и созвездий (*кизили*). Из последних удмурты различали Млечный Путь (*Луд ӟазег сюрес*), Большую Медведицу (*Бадӟым кобы, Жӧк кук кизили*), Плеяды (*Шерпуж* или *Пуж кизили*), Орион (*Тарази, Каразик*), Сириус (*Зоринча кизили*), Полярную звезду (*Йырйыл кизили*), Северную Корону (*Исьникут кизили*), Венеру (*Югыт луон кизили, Чулпон*) и др. Северное сияние (*ингорд, ин пӧртмаськон*) и комету (*быжо кизили*) считали предвестниками несчастий и войн.

Из потребностей производственной деятельности формировалась и народная метрология. Повседневной практикой выработаны единицы мер и способы изменения земельных наделов, площадей разных конфигураций, расстояний, сыпучих и жидких тел, система счета и графическое изображение цифр.

Большие расстояния измерялись верстами (*иськем*). Длина различных предметов измерялась длиной частей и движений тела человека. Так, мерами длины служили шаг (*вамыш, вамыштэт*), расстояние от локтевого сустава до конца среднего пальца – локоть (*гырпум*), расстояние между вытянутыми в разные стороны большим и указательным пальцами – пядь (*вись*), равная четверти аршина, ширина ладони (*кикур*), равная одной восьмой аршина, длина размаха рук по линии плеч – маховая сажень (*сыл, сул*), расстояние от ног до пальцев вытянутой вверх руки – косая сажень (*сузьмон*).

В прошлом веке распространенной мерой длины стал аршин. При переделах земли пользовались десятисаженной веревкой (*гозы*), на которой узлами или лоскутками отмечали аршины и сажени. Земельный надел на одну душу называли *ним*. Его размер в различных общинах колебался от 1200 до 3600 кв. саженей, что зависело от обеспеченности общины землей. Ним делился на осьминники (*ана*). Полосы при распашке и бороновании для удобства крестьян делили на гоны (*ветлос*) длиной в 20–30 саженей. Впоследствии под влиянием русских земельные площади начали измерять десятинами, а затем гектарами.

Мерами объема служили бочки (*бекче*), туески, кузовки. Они нередко именовались по названию продукта, для которого предназначались: пивная бочка (*сур бекче*), кадка для меда (*чечы вышкы*), для муки (*пызь вышкы*), лукошко для малины (*эмезь куды*) и т.п.

Урожай при жатве считали снопами, суслонами, копнами (15–150 снопов), скирдами (1500–4000 снопов), обмолоченное зерно мерили долбленой кадкой, названной по-русски пудовкой. Сено считали зародами (стогами).

Сдачу хлеба в общественный амбар, уплату денег в казну, в мирской фонд, количество сырья, отданного в работу мастерам (портным, валяльщикам, красильщикам и пр.), фиксировали зарубками на деревянных палочках-бирках. Половинки бирки, расколотой пополам, хранились у хозяина и мастера. Каждая семья имела свою тамгу (*пус*), которой помечали борти, полевые изгороди, заготовленные в лесу бревна, дрова и пр. Они, по свидетельству Г. Верещагина, служили семейными печатями. Последовательность венцов сруба отмечали зарубками, напоминавшими римские цифры: 1–I, 2–II, 3–III, 4–IIII, 5-/, 6–I/, 7–II/ и т.д. Ими пользовались еще в середине XX в. Ныне удмурты пользуются общепринятыми стандартными мерами веса, длины, объема.

Один из разделов народных знаний составляет народная медицина – система эмпирических способов профилактики и лечения заболеваний, формировавшаяся с древних времен. Совокупность лечебных средств была обусловлена состоянием материальной и духовной культуры народа, особенностями быта и хозяйства, экологической средой. В народной медицине удмурты эффективно использовали многие культурные и дикорастущие растения, продукты животного происхождения, минеральные вещества и источники. Для наружного и внутреннего применения готовили отвары, настои, мази, делали ингаляции, компрессы, ванны, примочки.

Опытом многих поколений усваивались лечебные свойства окружающего растительного мира. Так, лук и чеснок применялся от насморка, при нарывах, фурункулах, зубной боли. Как кровоостанавливающие средства известны зверобой, крапива, тысячелистник, как болеутоляющие – пустырник (*сюлэмтурын*), боярышник (*атас зырӟон*). При головных болях рекомендовали есть калину и клюкву. На гнойные раны накладывали листья капусты, свеклы, чистотела, мать-и-мачехи, промывали их отваром полыни. При простудах ели редьку, в качестве потогонных пили отвары душицы, зверобоя, малины, земляники, бузины. При легких недомоганиях рекомендовали попить родниковой воды. Общепризнанными средствами народной медицины во многих случаях считались баня (*мунчо*) и массаж (*кыскан*). При простуде в бане парились березовым веником, при болях в пояснице и суставах – пихтовым или крапивным. При этом пили потогонные отвары, самогон с медом, вдыхали пар веника, вдували горячий пар в уши, натирались разными средствами. Массаж делали в теплой бане. Женщины в бане рожали, после чего три дня подряд топили баню для мытья новорожденного.

Многие средства народной медицины, например, при простудных заболеваниях, несложных травмах, были общеизвестны. При необходимости прибегали к помощи известных в округе "специалистов": костоправов, бабок-повитух, а также знахарей (*пелляськись*), ворожей (*туно*), колдунов (*ведӥнь, вегин*). Рациональные способы врачевания, основанные на знании целебных свойств трав и веществ, сочетали с обрядами, жертвоприношениями, наговорами, заговорами, в которых использовались приемы психотерапии.

Медицинская практика народных лекарей при всех ее позитивных сторонах не могла спасти людей при эпидемиях инфекционных заболеваний, которые случались нередко и уносили много жизней.

Средства народной медицины удмуртов и их ближайших соседей во многом схожи. Это объясняется сходством природно-экологических условий их обитания и давними культурно-бытовыми контактами. Широкое применение народной медицины в XIX в. было обусловлено острой нехваткой профессиональных медицинских ра-

ботников. В советское время народная медицина ассоциировалась со знахарством, а лекари преследовались, что привело к потере значительной части рационального народного опыта. Возрождающийся интерес к ней, возможно, в какой-то мере поможет систематизировать, оценить и расширить применение средств народной медицины в современной лечебной практике. Определенный опыт накоплен и в области народной ветеринарии.

Одна из забот общества – воспитание подрастающего поколения, передача ему накопленного общественно-исторического опыта и знаний. Идеал общественной жизни удмурта – мир и взаимопонимание в семье и обществе, согласие с природой. Этому с малых лет учили детей и подростков. "*Эн керетэ, тупаса улоно*" ("Не ссорьтесь, надо жить в согласии"), – наставляли детей родители.

Стержнем воспитательного процесса было привитие трудолюбия и необходимых трудовых навыков, ибо труд не только являлся источником существования, но и признавался нравственным мерилом достоинств человека. Трудолюбие издавна считали главным качеством человека, поэтому в народе поощрялось любое приобщение к труду. Отношение народа к труду, оценка его значения выражены в многочисленных пословицах и поговорках ("Молитвой не пашут, похвальбой не жнут", "Дровосека греет не тулуп, а топор", "В работе согреешься, в народе прославишься" и т.д.).

Лучший урок в трудовом воспитании – пример родителей и других старших членов семьи. Детей начинали привлекать к труду с 5–6 лет, давая им сначала разовые небольшие поручения, затем постепенно нагрузку увеличивали и усложняли. Выполняя вместе с ребенком трудовую операцию, попутно разъясняли ее последовательность и необходимость. По окончании работы поощряли ребенка похвалой, причем младших хвалили больше, а старших подростков – меньше, ибо полагали, что "лишняя похвала – только порча" (*мултэс ушъян сӧрон гинэ*). Детям внушали также чувство уважения к чужому труду. Неуважение труда других людей вызывало резкое порицание. Трудовое воспитание детей в семье крестьянина-земледельца было неразрывно связано с познанием среды обитания, привитием бережного отношения к природе.

Наряду с трудовым важное значение придавалось нравственному и религиозно-этическому воспитанию. С четырех-пяти лет у ребенка закладывались основы миропонимания, поведения в обществе. По мере взросления детям внушали уважительное отношение к старшим, заботливое – к младшим, учили вежливости, исполнительности, честности, отзывчивости, терпеливости. Наказывали не выделяться среди других, быть как все (*каклык кадь луоно*), т.е. вести себя так, чтобы не стать посмешищем. При неверном поведении ребенка нередко предостерегали словами: "*Озьы уз каре, адямиос серекъялозы*" ("Так не делают, люди засмеют").

Детям настойчиво прививали почтительное отношение к земле, хлебу, культовым местам и сооружениям, требовали соблюдения религиозных установлений и обрядов. Осквернение культовых мест грозило, по народным поверьям, болезнями и всяческими напастями.

В воспитательном процессе, кроме личного примера и разъяснения, использовали убеждение, запреты, запугивания, угрозы. Прибегали и к физическому наказанию, однако народная педагогика предостерегала от него. Говорили, что "ребенка криком и розгой не выучишь" (*пиналэз ньӧрын но черекъяса уд дышеты*), что "земля любит навоз, а ребенок – ласку" (*музъем яратэ кыедез, пиналлуны – вешамез*). В обучении детей любому делу рекомендовались спокойствие, выдержка, последовательность.

Важными воспитательными приемами признавались игра, игрушки, общение в детской среде: "*Пиналлы шудон дуно*" ("Для ребенка игра дорога́"). В многочисленном игровом репертуаре значительную роль выполняли загадки. Многие удмуртские загадки, построенные на сравнениях предметов окружающей действительности, требовали умственного напряжения, заставляли искать, размышлять. По утвер-

ждению фольклориста Т. Перевозчиковой, загадывание загадок было своеобразной игрой-обучением, где тесно переплелись воспитательная функция загадки с ее эстетическим назначением – способность видеть и создавать прекрасное. В удмуртском обществе, где большинство детей не имели возможности приобщиться к школьному образованию, познавательная, обучающая функция загадок с их особой системой загадывания – от человека к космосу – в арсенале средств народной педагогики приобретала особое значение.

В воспитании подростков в удмуртской деревне участвовали родственники, община. Подростков привлекали к коллективным формам труда – помочам, которые служили школой трудового обучения и общения и одновременно показа приобретенных навыков. К 14–15 годам девочки овладевали разными видами женских рукоделий, умели готовить еду, вести домашнее хозяйство и вместе с тем участвовали во всех полевых работах. Мальчики к этому возрасту также умели делать практически все необходимое в крестьянском хозяйстве. Постепенно о каждом подростке складывалось общественное мнение, оценивавшее его способности, отношение к труду, манеру общения, усвоение общепринятых норм поведения. В дальнейшем молодежь совершенствовала свои навыки, набиралась опыта и мастерства.

ПРОСВЕЩЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАУКИ

Начало школьного образования на территории расселения удмуртов связано с распространением христианства. Первые школы в крае имели миссионерский характер. В 1838 г., по данным П.Н. Луппова, изучавшего историю просвещения у удмуртов, в 16 миссионерских школах обучалось 167 детей. В результате правительственных мер число школ стало увеличиваться. В середине XIX в. в удмурстких уездах Вятской губ., по данным историка М.В. Гришкиной, насчитывалось 79 школ разных типов, принадлежавших тем или иным ведомствам. В 1879 г. в школах губернии обучалось 2075 удмуртов, в том числе 60 девочек (Столетие Вятской губернии. 1881. Т. 2. С. 736).

Более доступными были церковно-приходские школы. Они ставили своей целью заучивание молитв, внушение детям религиозных чувств и обучение элементарным навыкам чтения и письма. Преподавание в ряде школ велось на удмуртском языке. Для этого на северном и южном его диалектах издавали переводы религиозных книг, буквари, задачники и книги для чтения.

В 1847 г. в Казани появились первые две азбуки, а через 20 лет в Вятке – азбука Н. Блинова "Лыдзон". В 1880-е годы были выпущены буквари для удмуртских детей Сарапульского и Елабужского уездов (впоследствии они переиздавались). В азбуках и букварях обычно приводились алфавит, наиболее употребительные удмуртские слова и тексты молитв на удмуртском языке.

Учителей для удмуртских школ готовили открытая в 1872 г. по инициативе Н.И. Ильминского Казанская учительская инородческая семинария, а с 1895 г. – Карлыганская центральная удмуртская школа (Уржумский у. Вятской губ.). Несколько позднее открылись Балезинская, Сосновская, Нылги-Жикьинская, Якшур-Бодьинская второклассные учительские школы в Глазовском и Сарапульском уездах Вятской губ.

На рубеже XIX–XX вв. сложился отряд народных просветителей из удмуртов. Среди них основатель Карлыганской школы К.А. Андреев, преподаватели Казанской учительской инородческой семинарии И.С. Михеев и И.В. Яковлев, учителя школ М.И. Ильин, Г.П. Прокопьев, П.Е. Конев и др. Почти все они являлись выпускниками указанной выше Казанской семинарии. По сведениям И.С. Михеева, в 1900 г. в школах преподавали 70 учителей-удмуртов. Удмуртский язык знали немало русских учителей, работавших в удмуртских деревнях. Грамотность удмуртов в 1916 г. составляла среди мужчин 14,7%, среди женщин всего 0,4% (Очерки… 1958. Т. 1. С. 267).

Рис. 138. **Ю. Вихман с учителями Карлыганской удмуртской школы П. Васильевым и К. Андреевым в период экспедиции**

С первых дней советской власти началась работа по ликвидации неграмотности среди населения: создавались для взрослого населения, строились новые школы, переоборудовались старые помещения. Предпринимались меры по расширению сети школ, культурно-просветительных учреждений, подготовке и воспитанию школьных и дошкольных работников-удмуртов. В 1918–1919 гг. были открыты четыре педагогических техникума, состав учащихся которых формировался в основном из удмуртов. В последующие годы открывались специальные учебные заведения других профилей: медицинского, сельскохозяйственного, культурно-просветительного, технических. Для подготовки нужных специалистов с высшим образованием за отсутствием собственных вузов область направляла абитуриентов в Москву, Ленинград, Вятку, Казань, Пермь, Свердловск и другие города.

В 1920-е годы вышло несколько оригинальных удмуртских учебников-букварей с красноречивыми названиями: "*Вуоно улон – огъя улон*" ("Будущая жизнь – коллективная жизнь", "*Колхоз бусы*" ("Колхозное поле"), "*Пинал ударник*" ("Юный ударник"), "*Выль гурт*" ("Новая деревня"), "*Выль сюрес*" ("Новый путь") и т.п. Издавались детские журналы: в 1920 г. К. Герд выпустил журнал "Муш" ("Пчела"), в 1927 г. вышло несколько номеров журнала "Кузили" ("Муравей").

В 1926 г. грамотность населения среди удмуртов достигла 25,5%; среди лиц в возрасте 9–49 лет она составила 40,8%. Грамотность женщин оставалась лишь на

уровне 12%, так как многие родители все еще считали, что девочек обучать необязательно. В 1925/26 учебном году учащиеся-девочки составляли всего 27% от общей численности удмуртских детей. К 1939 г. грамотность среди удмуртов в возрасте 9–49 лет достигла 81% и продолжала расти. Выполнение закона о всеобщем начальном, а затем семилетнем образовании привело к полной ликвидации безграмотности и последовательному повышению общеобразовательного уровня народа.

В 1931 г. в Ижевске был открыт первый вуз – педагогический институт. Ныне здесь функционирует пять государственных вузов: два университета, медицинская и сельскохозяйственная академии и педагогический институт. Они подготовили тысячи специалистов, в том числе из удмуртов. В 1979 г. в Удмуртии среди удмуртов 15 лет и старше лица с высшим и средним образованием составляли 32%, в 1989 г. их стало более 53%. Тем не менее доля лиц с высшим образованием среди удмуртов вдвое меньше, чем среди русского населения республики. В народном хозяйстве в 1989 г. было занято свыше 17 тыс. специалистов-удмуртов с высшим и около 33 тыс. со средним специальным образованием. Согласно данным переписи, более 2 тыс. специалистов-удмуртов работало в Татарстане, а также в других местах. В 1990-е годы открыто несколько негосударственных вузов.

И все же число лиц со средним специальным и высшим образованием не удовлетворяет потребностей в них республики. Не хватает учителей, чтобы открывать классы с преподаванием удмуртского языка в городских школах, а также в районах с удмуртским населением за пределами Удмуртии.

Первый удмуртский ученый Г.Е. Верещагин (1851–1930) посвятил науке, по его собственному признанию, 50 лет жизни. В 1886 г. в Петербурге вышла первая его монография "Вотяки Сосновского края", а в 1889 г. вторая – "Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии". Последняя статья ученого "Остатки первобытных приемов охоты у удмуртов Вотской области" была опубликована в Ижевске в год его смерти, т.е. в 1930 г. Будучи тонким наблюдателем, Г.Е. Верещагин прекрасно знал свой народ, писал о разных сторонах его жизни, оставил богатое научное наследие, не опубликованное полностью до сих пор. В 1995 г. Удмуртским институтом истории, языка и литературы Уральского отделения РАН начато издание полного собрания сочинений ученого. К 2000 г. издано четыре тома.

В конце XIX – начале XX в. в научные исследования включились работавшие учителями И.С. Михеев (1876–1937), И.В. Яковлев (1881–1931), И.В. Васильев (1859–1927), М.И. Ильин (1876–1935), в ту пору еще студент Т.К. Борисов (1891–1943). В разных журналах они публиковали статьи об обычаях и обрядах народа. Высокую оценку в научных кругах получило сочинение И. Васильева "Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний", изданное в 1902 г. на немецком языке в Хельсинки и в 1906 г. на русском в Казани.

И.С. Михеев в России известен как издатель педагогической и учебной литературы. Он и сам был автором ряда учебников и учебных пособий. Во всех российских учебных округах с нерусским населением и за пределами страны пользовались его пособиями "Сочинения по картинкам для упражнения в сочинении и изложении мыслей в школе и дома" (с 1906 по 1917 г. издавалось 17 раз), и "Руководство к ведению разговорных уроков по русскому языку в инородческих школах" (1912 г.).

И.С. Михеев интересовался этнографией, создал программу для сбора сведений об удмуртах, опубликовал в разных изданиях ряд статей по верованиям и вопросам народной медицины. Он автор около 80 опубликованных работ: статей, брошюр, учебно-методических и художественных книг. В советское время, работая в вузах, он получил ученое звание доцента. Талантливый педагог, публицист, литератор, ученый, заведующий кафедрой русского языка Марийского педагогического института был репрессирован в 1937 г.

Один из ярких представителей дореволюционной удмуртской интеллигенции – И.В. Яковлев. Как и И.С. Михеев, он являлся сторонником преподавания на родном языке, создал несколько учебников и учебных пособий. Его учебник "Грамматические упражнения" в трех частях (1906 г.) выдержал до 1917 г. 11 изданий и получил широкое признание и распространение в национальных школах Поволжья, Урала, Казахстана, Средней Азии и Сибири. И.В. Яковлеву принадлежит около 50 научных и научно-популярных работ по этнографии и фольклору удмуртов, методике преподавания русского языка. Среди них "Из жизни пермских вотяков Гондырского края (общественные празднества, моления и обряды)", "Современные вопросы инородческого просвещения", "Вашкала удмуртъёслэн улэмзы".

В 1920-е годы с созданием автономной области образованные удмурты через научно-краеведческие общества включились в изучение истории, культуры и быта своего народа. К названным выше именам добавились новые: К. Герд (1898–1937), Я.И. Ильин (1896–1958), Д.И. Корепанов (1892–1949), В.А. Максимов (1899–1971) и др. Своими исследованиями они внесли значительный вклад в развитие удмуртоведения.

1930-е годы в Удмуртии, как и во всей стране, противоречивы и драматичны. С одной стороны, открывались научно-исследовательские институты и высшие учебные заведения, которые сосредоточивали у себя имевшиеся квалифицированные кадры и прилагали усилия для подготовки специалистов. С другой стороны, при острой нехватке специалистов работавшие подвергались необоснованным репрессиям или, спасаясь от арестов, срочно покидали Удмуртию. Развитие науки и рост численности ученых из удмуртов происходили чрезвычайно трудно и медленно.

Подготовка национальных научных кадров заметно повысилась в 1960-е и в последующие десятилетия. Ныне известно свыше 400 имен исследователей удмуртов, в том числе более 60 докторов наук. Они заняты в самых различных отраслях знания, но более всего в медицинских, технических, филологических и исторических науках. Большинство удмуртских ученых трудятся в вузах и научных учреждениях Удмуртии.

Исследования социально-экономических, культурно-бытовых процессов в республике, вопросов истории, филологии сосредоточено в Удмуртском институте истории, языка и литературы, а также на соответствующих кафедрах и в других научных подразделениях Удмуртского государственного университета и Глазовского пединститута. Результаты исследований историков изложены в монографиях, сборниках статей, коллективных трудах по истории Удмуртии, национально-государственного строительства, рабочего класса, крестьянства, культурной революции, этнографии удмуртов. На основе новейших архивных и полевых изысканий идет работа над новыми коллективными монографиями. Существенная роль в изучении исторических проблем принадлежит докторам исторических наук К.И. Шибанову, Н.П. Павлову, А.А. Тронину, К.А. Пономареву, В.Е. Владыкину, К.И. Куликову, М.В. Гришкиной, М.Г. Ивановой, Г.А. Никитиной и др.

Языковедами созданы научная грамматика удмуртского языка, словари, монографии по разным разделам языкознания, школьные учебники и пособия для учителей, сборники статей по малоисследованным проблемам. Огромный вклад в удмуртское языкознание и финно-угроведение внесли доктора филологических наук П.Н. Перевощиков, И.В. Тараканов, В.К. Кельмаков, М.Г. Атаманов, кандидаты наук В.И. Алатырев, А.А. Поздеева, Т.И. Тепляшина, В.М. Вахрушев.

Значительных успехов достигло литературоведение. В ряде монографий анализируются жанры удмуртской литературы, их своеобразие, важнейшие этапы литературного процесса, история удмуртского стихосложения. Написана история удмуртской литературы. Важный вклад в исследование этих вопросов внесли доктора и кандидаты филологических наук Ф.К. Ермаков, В.М. Ванюшев, А.Г. Шкляев, А.Н. Уваров, А.С. Зуева. Заметным явлением стали исследования Д.А. Яшина по фольклору. Начата публикация свода фольклора, изданы подготовленные Т.Г. Перевозчиковой-Владыкиной, Л.Н. Долгановой, Н.М. Нуриевой тома по детскому фольклору, загадкам, пословицам и поговоркам, несколько томов по песням.

Декоративно-прикладное искусство удмуртов имеет давние традиции. Наиболее ярко оно проявилось в вышивке, ткачестве, народном зодчестве, художественной обработке дерева.

Практический подход к окружающей природе у удмуртов неразделим с эстетическим. Исследователи отмечали "вдумчивое использование материала и исключительное понимание его", выразившиеся в архитектуре и в искусстве создания бытовых вещей, обладающих эстетической ценностью (*Ефимов*, 1977. С. 159–161). Создавая свои поселения, удмурты учитывали особенности ландшафта и климатические условия. Благодаря этому их деревни "представляют собой целостные архитектурно-природные ансамбли".

Если поселение – это плод коллективного творчества, то архитектура отдельных усадеб сочетала в себе народные традиции, эстетическое чутье и предпочтения ее обитателей, прежде всего главы семьи. Недаром в народе говорили, что дом похож на своего хозяина. Надворные постройки различного назначения составляли единый ансамбль усадьбы. Важную композиционную роль в объединении построек играли ворота, художественное оформление которых вместе с декором фасада дома придавали усадьбе особую выразительность. Весь предметный мир крестьянского хозяйства был частью этого ансамбля. Бытовые вещи утилитарного назначения – мебель и утварь – выполняли и эстетическую функцию.

К одному из древних видов народного искусства удмуртов относится вышивка. Фрагменты вышитых тканей обнаружены археологами в материалах могильника IX–XII вв. В XIX столетии вышивка оставалась распространенным способом орнаментации одежды: ею украшали платки, шапочки, декоративные полотенца, ритуальные пояса (*зар*), рубахи. Но наиболее колоритная удмуртская традиционная вышивка на рукавах белых женских рубах и съемных нагрудниках (*кабачи*).

На гладком холсте домашнего тканья вышивали без канвы по счету нитей холста шерстяными, гарусными, шелковыми и хлопчатобумажными нитками. Одежду для особо значительных случаев, например, свадебную, украшали вышивкой из серебряных и позолоченных мишурных ниток (*зарни пужы*). Своеобразие удмуртским вышитым изделиям придавало сочетание в одном изделии разных материалов.

Для удмуртской вышивки характерны сравнительно небольшое количество цветов и преобладание темных насыщенных тонов. Чаще всего отдавалось предпочтение сочетаниям контрастных цветов: красного с черным, белым или синим, синего с коричневым, черного с серебром. У южных удмуртов раньше, чем у северных, вышивка стала более полихромной: они ввели зеленый, оранжевый, фиолетовый цвета, в чем усматривается влияние соседних тюркоязычных народов – башкир, татар.

Исследователи Т.А. Крюкова, В.Н. Белицер, Н.С. Королева и другие называют разные способы вышивания: счетную гладь и набор (*бичаса*), прямой и косой стежки (*зу*), роспись (*чертэт*), шитье по выдергу (*вандэт*) и вприкреп (*трет пужы*), крестик и тамбурный шов. Последний для удмуртов нетрадиционен, о чем свидетельствует его удмуртское навание *бигер пужы* (татарский узор).

Названия узоров мастерицы заимствовали у природы: *шунды пужы* – солнце, *толэзь пужы* – луна, *вуюись* – радуга, *пужым* – сосна. Есть узоры под названием "конопляное семя", "голубиный глаз", "гусиные зубы", "бараний рог", "собачий след". Среди названий узоров встречается немало наименований предметов домашнего обихода – "зубья пилы", "коромысло" и т.д. Очевидны стремление опоэтизировать быт, умение видеть красоту в обыденной жизни. Названия узоров подчеркивают материал вышивки (*зарни пужы* – золотой узор), другие подсказывают его традиционное расположение: *гадь котыртэм* – узор на груди, ограда груди, *сирес пужы* – узор на воротнике, *саес пужы* – нарукавный узор, *сöзул пужы* – узор на подоле. Нарукавные узоры не вышивали на подоле, рисунок с мужской рубахи не переносили на женскую. Композиции предназначались для вышивания платков и поясов.

Композиции рисунков составлялись обычно из геометрических фигур: ромбов, квадратов, треугольников, прямых и ломаных линий, крестиков и т.п. Разнообразие их комбинаций при варьировании размеров и цветов создавало бесконечное множество узоров.

С распространением узорного ткачества значение вышивки постепенно уменьшается. С появлением фабричных тканей вышивку заменяет аппликация из разноцветных ситцев или кумача. Нередки случаи, когда узорное тканье и аппликации дополняется вышивкой.

С середины XX в. в вышивке широко распространяется болгарский крест. Вышивали нитками мулине по готовым фабричным рисункам, нанесенным на бумагу или ткань, где был обозначен даже цвет. Постепенно утрачивалось старинное искусство удмуртской вышивки, а его образцы, хранящиеся ныне в музеях, стали предметом изучения искусствоведов. Современные мастерицы на скатертях, салфетках, наволочках, занавесках и пр. чаще вышивают растительные узоры. Однако они почти ничем не напоминают традиционную удмуртскую вышивку.

Развитый вид народного искусства у удмуртов – узорное ткачество, достигшее к концу XIX в. высокого совершенства. Узорные ткани шли прежде всего на изготовление одежды и постельных принадлежностей, оформление интерьера жилых помещений. Дорожки на полу (*выж лёгет, выж дэра*), постилки на лавках (*гын, ӟус вылэ валён*), покрывало на постели (*валес шобрет*) скатерть на столе (*жӧккышет*), занавески вдоль изголовья полатей, декоративные полотенца над окнами и в простенках между ними, детский коврик на люльке – все это должно было гармонировать друг с другом, с костюмом обитателей дома и предметной средой жилища.

С помощью простых орудий прядения и тканья удмуртские женщины изготовляли красочные, многоцветные, радующие глаз ткани, отвечающие строгому взыскательному вкусу. Исследователи Т.А. Крюкова, Н.С. Королева, К.М. Климов отмечают высокие художественные достоинства удмуртских тканей, выполненных в браной, выборной, переборной, закладной или многоремизной технике. Браной и выборной техникой ткали ковры, передники, скатерти, покрывала, украшали подолы рубах, полотенца. Закладная применялась при изготовлении полотенец, дорожек-подстилок на лавки и нары, ковров-паласов; многоремизная – при тканье скатертей, передников, покрывал. Цветной холст, или пестрядь, шла на шитье одежды, передников, наволочек, пологов. Пользуясь разными приемами тканья, варьируя цвет и орнамент, каждый раз получали неповторимую ткань и уникальную в своем роде вещь. Этнографической экспедицией Удмуртского научно-исследовательского института 1935 г. от ткачихи Е.И. Корюхиной было получено 85 образцов тканей ее работы. Нередко ткачихи в одном изделии сочетали разные способы тканья. Так, пестротканый передник часто украшался розетками выборного тканья; поле ковра, вытканное в переборной технике, окаймляли узором закладного тканья.

Северные удмурты чаще ткали браный узор красным утком по белому фону, с мелким рисунком. Немало изделий выполнено и в многоремизной технике при сочетании той и другой. У южных удмуртов больше тканей, выполненных в живописной выборной, переборной и закладной технике с крупным орнаментом и асимметричным цветовым решением.

Организованная в 1937 г. в Ижевске Выставка удмуртского народного творчества показала огромное разнообразие, великолепие и красочность рукодельного народного искусства, сделала известными имена наиболее искусных ткачих: Е.И. Корюхиной, Л.П. Перевозчиковой из Вавожского, А.А. Фофановой из Шарканского районов и других. Изделия удмуртских ткачих неоднократно выставлялись на международных смотрах народного искусства и получали высокую оценку. Так, в 1960-е годы прославилась ковровщица Д.И. Курбатова из Малопургинского р-на. Высокую оценку исследователей получили изделия З.А. Мазитовой, О.Я. Тимофеевой, Г.Л. Бехтеревой, Х.Т. Братухиной и др.

Рис. 139. На выставке в сельском музее. 1968 г. Фото М. Егорова

Если образцы старинной удмуртской вышивки ныне можно встретить лишь в музеях, то узорное тканье живет и в наши дни, реализуясь в безворсовом ковроделии, изготовлении скатертей, покрывал и некоторых других предметов быта.

Узорное вязание, по сравнению с вышивкой и узорным ткачеством, в удмуртском прикладном искусстве занимало более скромное место. В прошлом из шерстяных и льняных ниток вязали чулки, носки (*пыдвыл*), варежки (*пöзьы*), перчатки (*чиньые – пöлые пöзь*), девичьи головные уборы (*такъя*), браслеты (*суйпос, поскес*), украшая их многоцветным геометрическим, иногда стилизованным растительным орнаментом. Наряду с разноцветным был усвоен одноцветный рельефный узор. Пользовались также приемом ажурного вязания. Цветные узоры на чулках располагались горизонтальными кругами, рельефный узор формировался по вертикали и спирали. Пользовались обычно пятью спицами, одной спицей вязали лишь мужские рукавицы. Кружевные концы скатертей и декоративных полотенец вязали крючком.

В наше время вяжут из шерстяной и синтетической пряжи двумя и пятью спицами. Современный ассортимент вязаных изделий заметно шире прежнего, особенно у горожан: это детские вещи, мужские и женские шапочки, кофты, варежки, перчатки, гольфы, юбки и платья. Гораздо больше, чем ранее, вяжут ныне и крючком, изготовляя кофточки, кружевные воротнички, скатерти, салфетки, накидки.

Мужчины занимались художественной обработкой дерева. Из древесины, коры, корней, лыка, березового наплыва (капа), бересты они изготовляли мебель, посуду, орудия, детские игрушки и другую разнообразную домашнюю утварь. При этом если одни заботились лишь о том, чтобы сработать добротную вещь, соответствующую прямому назначению, то другим этого было мало, они старались украсить ее.

Найденные археологами деревоотделочные инструменты – ножи-резцы различной конфигурации, тесла, долота, топоры разных размеров и т.п. – говорят о древности у удмуртов ремесла деревообработки. Будучи жителями леса, они хоро-

Рис. 140. Вязаные носки. Д. Сундур, Игринский р-н.
Фото М. Менладшина

шо знали свойства различных пород древесины и других лесных материалов и усвоили разные способы их обработки: долбление, резьбу, выпиливание, обточку, плетение, тиснение, роспись. Способом долбления изготовляли кадки (*вышкы*) разных размеров для хранения муки, крупы, меда и других продуктов, маслобойки (*арьян вышкы*), ступы (*гыр*), корыта (*тусь*), *солонки* (*сылал возён*), чаши (*тусьты*), тарелки (*тэркы*), стаканы (*сюмык*), ковши (*кобы*), ложки (*пуньы*). Встречались даже долбленые стулья. Такой стул напоминал кадку, но имел цельную полукруглую спинку, являющуюся продолжением половинки стенки кадки. Подобные стулья обычно стояли в родовом святилище куа. Емкость под сидением использовалась для хранения ритуальных предметов.

Своим деревянным изделием мастера разными способами резьбы стремились придать изящный вид и форму. Солонки, ковши для пива нередко вырезались в форме утки, блоки для ткацкого стана – в форме коньков с изогнутыми шеями. Скульптурной резьбой украшали также спинки стульев, шкафчики для посуды, швейки, прялки, ножки столов, матицу, перила. Поверхности предметов покрывались резным орнаментом из геометрических фигур, солярных знаков. На ритуальной посуде вырезали родовую тамгу (*пус*), четкий графический рисунок которой придавал предмету определенное своеобразие.

Большинство резчиков работали преимущественно вручную. Некоторые мастерили себе токарные станочки, на которых вытачивали веретена, навершия прялки, небольшие скульптурные детали для украшения шкафов, полок и т.п. При ручной работе мастер лучше учитывал особенности материала, внося в процессе труда подсказанные фактурой и цветом кое-какие изменения в детали предмета и узоров. Благодаря этому изделия приобретали индивидуальную неповторимость. При их изготовлении использовалась скульптурная и орнаментальная выемчатая резьба. Создавали узоры и из прорезных фигур – кружочков, овалов, треугольников.

Старинной глухой резьбой украшали столбы ворот. С переходом к уличной планировке поселений тем же способом вырезали узоры на наличниках. В XX в. в художественном оформлении жилища распространилась пропильная и накладная резьба.

Рис. 129. Современный удмуртский костюм

и старшего возрастов используют отдельные элементы национального костюма. Всю одежду шьют теперь из фабричных тканей, и она постепенно утрачивает национальную специфику. Из традиционных головных уборов носят только платки и шали. На зиму вяжут чулки и варежки. Платья шьют из фабричных тканей на кокетке, с широкими оборками, часто с манжетами и небольшим воротником. Кокетку и оборку украшают защипами или строчкой. Пожилые женщины предпочитают хлопчатобумажные ткани темных расцветок, молодые – однотонные светлые атлас и шелк. Носят вышитые передники. Традиционные украшения надевают на свадьбу, а также на национальные праздники. Сохранившиеся комплексы традиционных костюмов из домотканых материалов используют фольклорно-этнографические ансамбли для выступлений на сцене.

Малопургинский и Алнашский комбинаты бытового обслуживания шьют удмуртские платья южного типа для продажи и вывозят их в населенные пункты не только своего, но и соседних Завьяловского и Киясовского районов, где они находят спрос.

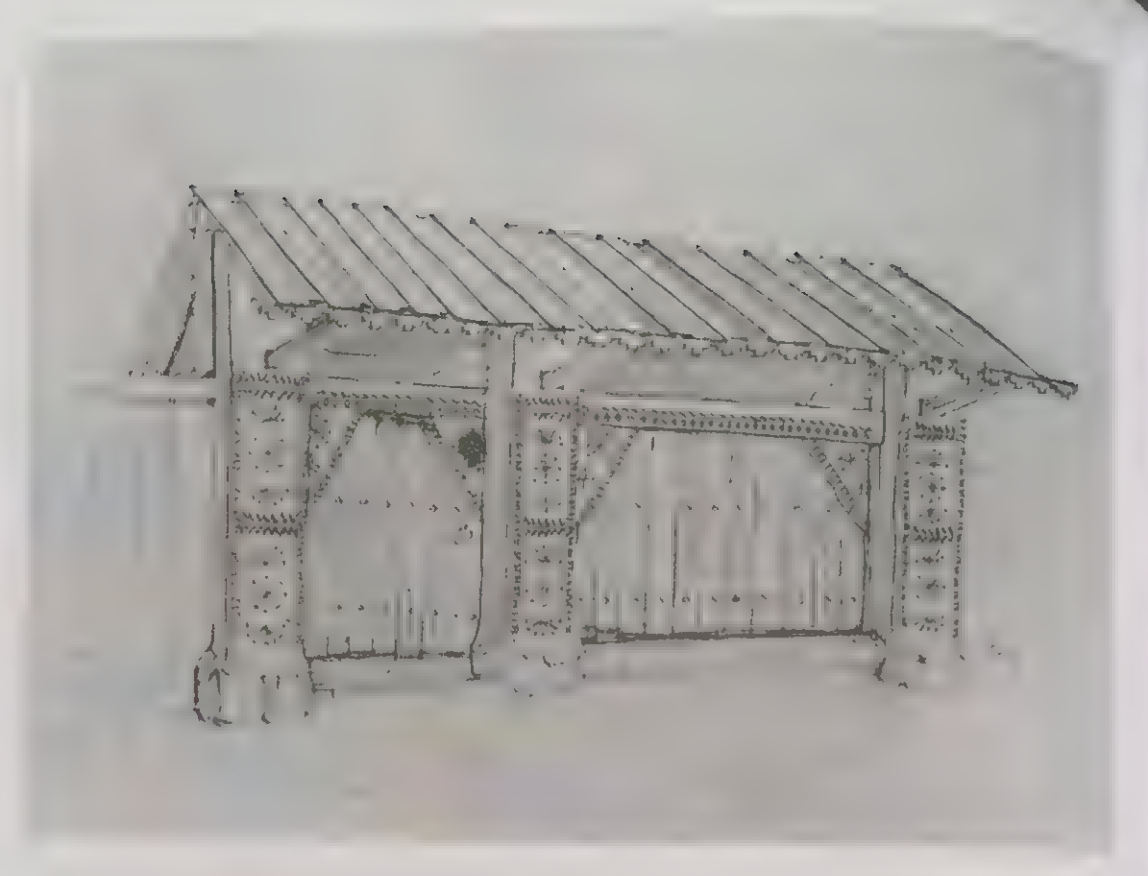


Рис. 141. Резьба на воротах. Завьяловский р-н. Рис. М. Семашкович

Тиснение являлось распространенным способом декорирования изделий из бересты: туесов (*лянэс, сарба*), солонок, кузовов (*куды*), табакерок (*тамак возён*) и др. Берестяные изделия были легкими и прочными. Тисненый узор наносили металлическими или деревянными штампами. Берестяные изделия украшали и резным орнаментом, нанося ножом нарезки или прорезные узоры, а также наклеивая полоски с зубчатыми краями. Тиснение и резьбу иногда сочетали с росписью, заимствованной от русских.

Большая изобретательность ярко проявилась в плетеных изделиях удмуртов. Доступность и достаточное количество материала, простота его приготовления к работе и несложность самого плетения делали это занятие привлекательным для многих. В каждом хозяйстве имелось множество предметов различного назначения, сплетенных из липового лыка, ивовых прутьев, бересты, сосновой щепы, еловых корней, которые органично вписывались в пространственно-предметный ансамбль усадьбы и интерьер избы.

В любом дворе имелись плетеные экипажные кузова и короба для перевозки овощей, земли, навоза, большие корзины с крышкой для хранения пуха и шерсти, несколько корзин ведерного объема для сбора грибов, калины, рябины и хранения запасов. Небольшие легкие корзинки из тонких прутьев или щепы мастерили для сбора сладких даров природы: малины, земляники, клубники и др. В деревнях хорошо знали мастеров этих изделий.

Широкоупотребительной была плетеная обувь. Лапти умел плести практически каждый подросток, тогда как сапожки и полусапожки получались далеко не у каждого взрослого мужчины. Умельцы плели также разную бытовую утварь: солонки, ложкарницы, блюда, посудницы, заплечные сумки-пестери, коврики на пол, сундуки для хранения холстов. В Национальном музее республики хранится плетеная воронка. В домах встречались кресла и диваны. Плели и детские игрушки: по-

гремушки, мячики, гармошки и пр. В современном быту удмурты пользуются промышленно изготовленной мебелью, посудой и утварью. Тем не менее, художественная обработка дерева и ныне является одним из распространенных видов народного творчества.

Изделия традиционного народного искусства собирают, хранят и экспонируют Национальный музей Удмуртской Республики и Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств. Предметы удмуртского искусства имеются в фондах музеев Эстонии, Финляндии, Венгрии. В 1993 г. в Ижевске создан Национальный центр декоративно-прикладного искусства и ремесел. Он организует республиканские конкурсы, устраивает выставки "Живое дерево ремесел", которые наглядно показывают, что декоративно-прикладное искусство еще продолжает бытовать и сохраняет высокий уровень мастерства.

НАРОДНАЯ ПОЭЗИЯ И ХОРЕОГРАФИЯ

Устное народное творчество – явление многофункциональное. Древнее искусство слова, аккумулировавшее многовековой эмпирический опыт народа, служит в то же время одним из способов общения и передачи от поколения к поколению разнообразной информации. Произведения фольклора, отражающие мировоззрение своих создателей, результаты (рациональные или суеверные) их наблюдений за природой, поведением человека, взаимоотношениями людей, представляют интересный источник познания традиционного народного быта и средство воспитания молодежи.

За многолетнюю историю народом созданы яркие произведения устного народного творчества различных жанров: мифы, предания и сказки, пословицы, поговорки и загадки, песни и танцы, которые в целом охватывают все стороны жизни народа.

В произведениях фольклора нашли отражение разные этапы и формы верований народа. Согласно его дохристианским верованиям, сохранившимся вплоть до XX в., вся природа населялась существами, способными помочь или помешать, навредить человеку. Поэтому в разных случаях обращались к ним с просьбами, оформившимися в виде заклинаний, закличек, заговоров.

Многочисленные заклички детского репертуара ("*Зор, зор, Куазие, мед потоз ай сяськае*" – "Лей, лей, мой Куазь, пусть взойдут мои цветочки" или "*Шунды, пот, шунды, пот, ачим вӧйын нянь сёто*" – "Солнышко, выйди, солнышко, выйди, я хлеба с маслом поднесу" и т.п.) – это реликты древних верований, поклонения природным силам. Среди лечебных заговоров (*пеллян кыл*) были как общие для разных случаев заболеваний, так и приуроченные к конкретным явлениям, например кровоостанавливающие (*вир кыл*), от сглаза (*син усем кыл*), от лихорадки (*булык кыл*) и т.п. Заклички, заговоры, заклинания представляют собой поэтическое сопровождение магических действий, обрядов.

В каждой деревне можно услышать предания о происхождении названий населенных пунктов, речек, гор. О защите родной земли от нашествия врагов, борьбе за земли рассказывается в богатырских преданиях. Они относятся к периоду разложения родового строя, сложения раннефеодальных отношений, начала этнической консолидации племенных объединений. Наблюдаются локальные циклы героических преданий о родоплеменных вождях. Так, северные удмурты рассказывают о богатырях Идне и Донды, в центральных и западных районах – о Мардане, Пазяле, Жужгесе, у южных чаще услышишь предания о Можге, Янтамыре и Тутое, о Пугачеве, Камите Усманове.

Как и в фольклоре других народов, у удмуртов есть сказки о животных, социально-бытовые, или новеллистические, и волшебные. Среди последних значительное место занимают сказки о разных мифологических существах: водяном (*вумурт, вукузё*), лешем (*нюлэсмурт*), домовом (*коркакузё*), половинном существе (*палэс-*

мурт), длиннозубом существе (*кузьпинёмурт*), злом духе (*пери*) и т.п. Встречаются также персонажи женского рода: *обыда, кукри баба, калмык кышно*. Эти существа являются обычно антагонистами главному герою, в роли которого оказывается "один человек", охотник, рыбак, пчеловод. В одних произведениях верх одерживают мифологические существа, в других – человек, что, очевидно, является отражением разных этапов верований народа. Эти сказки архаичны по сюжету, составу персонажей и видам занятий главных героев – охота, рыболовство, бортничество. Специалисты отмечают также архаизм в стилевом оформлении и формах повествовании этих сказок.

Забавные истории о повадках и похождениях зверей несут в себе следы тотемистических представлений, мифологических воззрений предков удмуртов. Эти аллегорические повествования, имеющие благодаря устойчивой традиционной характеристике образов глубокий социальный смысл, используются в назидательно-дидактических целях. Новеллистические сказки по форме и содержанию близки к бытовым юмористическим или сатирическим рассказам. Их герои – бедный и богатый братья, мужик и барин, ловкие и хитрые люди – не совершают невероятных поступков, не сражаются с чудовищами, они действуют в обычной бытовой обстановке. Как заметил исследователь удмуртских сказок Д. Яшин (*Яшин*, 1965. С. 101), новеллистическая сказка, освободившись от признаков волшебного вымысла, условности сказок о животных, от старинных форм мифологических представлений, без аллегорий и других форм иносказания обнажает глубокие социальные противоречия, убеждает в несправедливости существующих общественных норм.

Отношение к сказочным персонажам и их действиям выявляет ценностные ориентации народа. И если в сказках они выражены опосредованно, то пословицы, поговорки, народные афоризмы представляют собой свод правил житейской мудрости, народной этики. В них выражено отношение народа к различным достоинствам и недостаткам человека, они содержат оценку семейной жизни, взаимоотношений в семье, дружбы и любви, коллективизма, богатства и бедности, в них воплотились понимание счастья и горя, жизни и смерти. Вот лишь некоторые примеры: "*Пöян но кышкан одӥг кисыын кыллё*" ("Обман и трусость в одном кармане лежат"), "*Шонер кырыжез ворме*" ("Правда кривду побеждает"), "*Одӥг киын герд думыны но уг луы*" ("Одной рукой и узла не завяжешь"), "*Визьмолы тыл – шуныт, визьтэмлы – сутӥськон*" ("Умный у огня согреется, а глупый – обожжется"), "*Бызьыны капчи, пиосмуртлы дэрем вурыны секыт*" ("Замуж выйти легко, трудно мужу рубашку сшить"), "*Самой секыт уж – тэк улон*" ("Самый тяжкий труд – безделье") и др.

Практическое освоение окружающего мира, плоды многолетних наблюдений, сравнений оформились в виде загадок и примет, тематическое разнообразие которых свидетельствует о широте интересов их авторов.

Ведущее место в удмуртском фольклоре занимают песни. Об устойчивых традициях песенного творчества говорит их многоголосие. Петь, по представлениям удмуртов, должен уметь каждый, кто научился говорить. Человека, не умеющего петь, насмешливо называют *паллян кырӟась*, т.е. поющий влево, уводящий мелодию. В то же время человек, владеющий искусством пения, по народным представлениям, не может быть счастливым. "С детства в пении искусен, видно, буду несчастливым", – поется в одной из песен.

Песня сопровождала удмурта всю жизнь, от рождения до смерти. Фольклористами зафиксированы свадебные, рекрутские и солдатские, лирические, озорные, игровые и плясовые, сиротские и песни о несчастной доле, ныне забытые охотничьи и песни пчеловода, календарно-обрядовые, песни о гражданской и Великой Отечественной войнах и колхозной жизни. С песнями встречали и провожали гостей, ими обменивались как дорогими подарками.

В народе различаются обрядовое и необрядовое пение, что нашло отражение и в терминологии: слова *крезь*, *гур* обозначают мелодию, напев, песню без слов. Она являлась составной частью обрядов, семейных и календарных. Обрядовые мелодии

обычно имели локальное распространение. Так, напев обряда весеннего ледохода (*йӧ келян крезь*) и похоронные мелодии (*шой крезь, ватон крезь*) отмечены лишь у северных удмуртов, а напевы обрядов начала весенней полевой страды и ее окончания (*акашка гур, гужем юон гур*) – у южных. Зафиксировано также множество локальных вариантов свадебных мелодий. У южных удмуртов, кроме того, известны песни под названием *урам гур – уличная* мелодия: молодежь гуляет по улицам деревни, исполняя при этом под гармошку на определенную мелодию четырехстрочные лирические песни о короткой поре юности. Напев, таким образом, служил своеобразным знаком, символом того или иного ритуального праздника. *Мадь, кырӟан* – это песни со словами, исполнявшиеся повсеместно вне связи с обрядами. Это и современные песни.

Благодаря деятельности радио, телевидения, филармонии, а также коллективов художественной самодеятельности многие песни стали общеизвестными в пределах республики, а некоторые у удмуртов и за ее пределами.

В систему удмуртского фольклора вошло немало заимствованных мелодий, которые поют или с сочиненными к ним оригинальными удмуртскими текстами, или в переводе с языка оригинала на удмуртский. В первом случае мелодия несколько переинтонируется и песня начинает восприниматься как подлинно удмуртская. Переводная исполняется без изменения мелодии. В репертуаре удмуртов Башкортостана и Татарстана немало татарских, башкирских песен, исполняемых как на языке оригинала, так и в переводе на удмуртский, у удмуртов Удмуртской Республики широко распространены русские песни.

Нельзя не заметить, что молодежь ныне поет намного меньше, чем, скажем, даже в 1950–1960-е годы, она больше слушает магнитофонные записи. Как показал массовый опрос 1979–1980 гг., более половины удмуртов могут спеть лишь до семи песен. Тем не менее в деревнях встречается немало хороших исполнителей песен, и среди них такие знатоки, чей репертуар, составляет несколько десятков, а то и более сотни песен, включая, помимо удмуртских, песни других народов.

Одна из активных форм современного бытования фольклора – деятельность фольклорных коллективов. Вечера, проводимые ими, пользуются огромной популярностью. Сначала в них участвовали преимущественно ансамбли из сельских мест республики, затем их география расширилась. С особым интересом были встречены выступления коллективов из удмуртских деревень Татарской, Башкирской, Марийской республик, Пермской обл. Это содействовало установлению творческих связей: коллективы из Удмуртии чаще стали ездить в соседние республики. На эти вечера приглашались русские, татарские, а также карельские, эстонские, коми коллективы, благодаря чему удмурты имели возможность сравнить свое искусство с искусством других народов. Популярность этих вечеров стимулировала создание фольклорных ансамблей в городах, прежде всего в Ижевске. Широкую известность получили фольклорные ансамбли "Чипчирган" Удмуртского университета, "Тюрагай" Дворца культуры производственного объединения "Ижмаш", "Инву" Ижевского училища культуры, "Зарни шеп" с. Малая Пурга и др. Деятельность фольклорных ансамблей, вечера с их участием пробудили интерес к народному творчеству.

Основным источником знания фольклора ныне стала не устная передача произведений от одного лица к другому, как это было в прошлом, а книги. В последние годы издательство "Удмуртия" порадовало своих читателей целым рядом прекрасно оформленных "фольклорных изданий". Дальнейшее продолжение изданий произведений фольклора будет поддерживать бытование народного творчества, приобщая к нему новые поколения. В пользу этого говорит и знание фольклора многими молодыми людьми.

Танцами развлекалась молодежь на праздниках, вечерах (*шудон пӧл*). В любой дом, где проходил пир, являлась молодежь и затевала пляски, а взрослые внимательно и оценивающе смотрели. Самые простые танцы – хождение с танцевальными

Рис. 142. Участники фольклорного ансамбля д. Пуро-Можга Малопургинского р-на. Фото М. Менладшина

движениями по кругу (*кругeн эктон*) и парный перепляс (*ваче эктон*): партнеры становились друг против друга и плясали по очереди. Одновременно могли плясать несколько пар, становясь двумя шеренгами друг против друга. Сначала плясала одна шеренга, потом другая. Были популярны фигурные танцы на основе кадрили, называвшиеся в Дебесском р-не *кадрел*, а в иных местах по количеству танцоров: *куинен эктон* – танец втроем, *ньылен, куатен, тямысэн эктон* – вчетвером, вшестером, ввосьмером. Каждая фигура в этих танцах имела свое название (*ӟугыри, гозы пунон* и т.д.) и танцевалась под свою мелодию. *Ширъян* – танец медленный, спокойный, плавный, без притопов и других резких движений, его исполняли только женщины. Женщины в танце как будто плыли, показывая свои наряды. Для удмуртских танцоров характерна сдержанность, мягкость движений, их руки опущены вниз или покоятся на талии, корпус малоподвижен.

Кругeн и ваче эктон нередко исполнялись под плясовую песню даже без музыкального инструмента, "четверку", "шестерку" танцевали только под аккомпанемент какого-либо инструмента. Танцы вшестером и ввосьмером считались сложными, и не все умели их воспроизвести. Теперь их уже не танцуют. Лишь изредка на концертах фольклорных ансамблей можно увидеть танцы куинен и ньылен эктон.

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ

Пение и танцы сопровождались игрой на разнообразных музыкальных инструментах. Музыка звучала на всех празднествах, свадьбах, хороводах, посиделках. Иногда собиралось несколько музыкантов и играли ансамблем.

Первые музыкальные инструменты у удмуртов, как, впрочем, и у других народов, имели, очевидно, не сугубо музыкальную, а сигнальную и магическую функции. Это охотничьи пищики-манки (*чипсон*), свистки (*шулан*), вращающиеся деревянные трещотки, широко употреблявшиеся в прошлом веке в обряде ряженья и изгнания

шайтанов, чертей и всякой нечисти. Для передачи звуковых сигналов на большие расстояния в лесу, подвешивая разнокалиберные чурки к шесту, прикрепленному к двум близкостоящим елям, сооружали сигнальные устройства *тангыра*. Со временем эти простейшие инструменты приобретали и эстетические функции: умельцы выводили на них несложные мелодии.

Свои инструменты удмурты изготовляли из различных подручных материалов: из полых костей птиц и животных, гусиных перьев, полых стеблей растений, обожженной глины, древесины, рога. Археологами найден свисток из зуба медведя. Пастуший рожок (*тутэктон*) делали из берестяной ленты, скручивая ее в конусообразную трубку, в узкий конец которой вставляли мундштук. Духовой инструмент типа флейты изготовляли из стебля лесного дягиля, по названию которого именовали и сам инструмент – *узьыгумы*. Из стебля недоспелки копьевидной мастерили свирель, которая также получила название самого растения – *чипчирган*. Из-за отсутствия на инструментах игровых отверстий игра на узьыгумы и чипчиргане в значительной мере осуществлялась за счет подвижности губ. К духовым инструментам относится и волынка (*быз, кубыз*). Ее, по описанию фольклориста Я. Эшпая, шили из телячьей кожи в виде мешка, надувавшегося воздухом. В него вставляли коровий рог или деревянный раструб, дудочки с ладами и трубочку с мундштуком, в которую дул исполнитель (*Голубкова*, 1978. С. 28). К древним (VII–XII вв.) инструментам относится и ныне почти забытый варган (*ымкрезь*).

Рис. 143. Гусляр из д. Варклед-Бодья. 1990 г. Татарстан. Фото М. Менладшина

Распространенным в прошлом был струнный инструмент типа гуслей – *крезь*. Мастерили его из древесины разных пород деревьев в форме полукруга. Различали обычный повседневный крезь и ритуальный – *быдӟым крезь*, на котором играли обрядовые мелодии во время общественных молений. На празднике родин в качестве музыкального инструмента использовали печную заслонку (*гурпул, гур пытсэт*).

С XIX в., постепенно вытесняя древние инструменты, проникают и распространяются гармонь (*арган*), скрипка (*куско крезь*, букв. "крезь с талией"), балалайка (*балай*), мандолина (*домбро крезь*). На скрипке играли как на гудке, ставя ее на колени.

Наиболее любимые и почитаемые из всех названных инструментов в прошлом – чипчирган и крезь, многократно воспетые в народных песнях и стихах поэтов. *Крезьчи* (так называли исполнителя на любом инструменте) был в народе уважаемым человеком. В народной песне пелось:

Ми ум вераське – крезь вера, Крезь но вылын си вера, Крезь но вылын си вера, Сюлэм но пушкын тыл жуа.	Не мы говорим – крезь говорит, На крезе струна говорит, На крезе струна говорит, А в сердце огонь горит.

Ныне в музыкальных школах во всех районах имеются фортепиано, баяны, аккордеоны, скрипки, домры.

Из древних инструментов сохранились единицы. Организованный в 1930-е годы оркестр гусляров-крезьчи существовал недолго, судьба инструментов неизвестна. Сегодня предпринимаются некоторые усилия по возрождению национальных инструментов: преподавателем Ижевского музыкального училища С. Кунгуровым изготовлено несколько крезей, в том числе для Алнашской, Вавожской и Воткинской музыкальных школ. Возрождение этого любимого в прошлом инструмента остается проблематичным.

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Становление профессиональных видов искусства удмуртов проходило в советский период истории. Литература и живопись, театр и музыка развиваются, черпая сюжеты, образы и художественно-эстетические эталоны в сокровищнице народного творчества и опираясь на большой опыт русского и мирового искусства. Образованы творческие союзы: писателей, художников, композиторов, архитекторов, театральных деятелей. Удмуртов в союзах немного (лишь в Союзе писателей их более половины). Тем не менее профессиональная культура функционирует и является одним из факторов этнического развития. В 1970–1980-е годы ежегодно в сельских районах республики организовывались Дни литературы и искусства, в ходе которых проходили встречи творческих работников и исполнительских коллективов с населением. И сейчас, правда гораздо реже, писатели выезжают на читательские конференции, выступают по радио, телевидению, поднимая не только литературоведческие, но и социальные, экологические, историко-культурные проблемы. С середины 1980-х годов творческие вечера писателей и композиторов стали проходить и в Ижевске.

ЛИТЕРАТУРА

В 1989 г. общественность Удмуртии широко отметила 100-летие удмуртской литературы, ведущей свой отсчет от широко известного стихотворения Г.Е. Верещагина "Чагыр-чагыр дыдыке" ("Сизый, сизый голубок"). Г.Е. Верещагин был автором и других литературных произведений – ряда пьес, поэм, нескольких десятков стихотворений, оставшихся при его жизни неопубликованными и, следовательно, не выполнившими своей исторической роли в зарождавшемся литературном процессе.

В становлении удмуртской литературы, по признанию современных литературоведов, значительную роль сыграло творчество И.С. Михеева, И.В. Яковлева, М.Г. Можгина, М.П. Прокопьева, Д.И. Корепанова (Кедра Митрея), К.П. Чайникова (Герда). В их произведениях, созданных в начале XX в., пусть еще в зачаточном виде, намечается жанровое многообразие: рассказ и поэма, драма и трагедия, баллада и лирическое стихотворение. Рисуя картины народного быта, их авторы стремились показать пробуждающиеся национальное самосознание и социальную активность удмуртского крестьянства. Эти литературные произведения могли в некоторой мере способствовать культурному росту удмуртов. Тем не менее из-за безграмотности большинства народа и малочисленности читателей зарождавшаяся литература не могла стать серьезным фактором этнического развития.

Октябрьская социалистическая революция – исторический рубеж в становлении литературы. Развертывание школьного дела, периодической печати и книгоиздательства во вновь образованной автономной области способствовало ускоренному развитию литературы. Уже в 1920-е годы возросло число как литераторов, так и художественных произведений. Наиболее характерными были темы Октября, исторического прошлого народа и его национального пробуждения, наметившихся в быту и сознании изменений. В 1926 г. возникла писательская организация – Всеудмуртская ассоциация революционных писателей (ВУАРП), начал выходить литературно-художественный и общественно-политический журнал" Кенеш" ("Совет").

В начале 1920-х годов ведущее место среди различных жанров литературы занимала поэзия (К. Герд, Ашальчи Оки, Д.А. Майоров, И.Т. Дядюков). В конце десятилетия появился первый роман Кедра Митрея “Секыт ӟибет” (“Тяжкое иго”).

Одной из задач удмуртской, как и всей советской литературы, стал показ революционного обновления жизни и формирования нового сознания человека советской страны. Преобразования в удмуртской деревне, вызванные коллективизацией крестьянских хозяйств, и их отражение в сознании крестьян были предметом художественного исследования в трилогии Г.С. Медведева “Лозинское поле” (1932 г.). Вслед за этим один за другим выходят романы М.А. Коновалова “Лицо со шрамом” и “Гаян”. В первом повествуется о трудной адаптации крестьянского парня к заводским условиям, приобщении его к рабочему классу, жестокой борьбе нового со старым, закалке характера в этих условиях; второй показывает участие удмуртов в Крестьянской войне под предводительством Е. Пугачева.

Первыми читателями произведений удмуртских писателей стали работники издательства, интеллигенция, студенты педагогических техникумов, учителя. Последние в избах-читальнях и школах проводили читки и обсуждения книг, что играло важную этноконсолидирующую роль, способствовало повышению национального самосознания. В деревнях, не имевших читален и школ, послушать удмуртскую книгу собирались в чьем-нибудь доме. Об этих коллективных читках пожилые люди до сих пор вспоминают как о светлом явлении в их жизни: после чтения собравшиеся обменивались мнениями об услышанном, проходило неформальное обсуждение произведения, общение односельчан.

К сожалению, пора бурного роста литературы оказалась недолгой, ибо в 1930-е годы лучшая часть писательской организации погибла, став жертвой сталинских репрессий. Их книги изъяли из обращения, а следовательно, и из литературного и культурного процесса. Аресты уже известных в народе писателей были утратой не только для литературы, они болью отозвались в народных сердцах, породив у многих чувство безнадежности и страха: проявление заинтересованности в развитии своей культуры грозило тюрьмой. И все же так успешно начавшееся поступательное движение литературы, как и всей профессиональной культуры, стало уже необратимым. Вера в лучшее будущее теплилась и придавала силы для творчества.

Предвоенный 1940 г. ознаменован выходом двух произведений: повести Ф.Г. Кедрова “Катя” и романа П.А. Блинова “Улэм потэ” (“Жить хочется”), который до реабилитации Кедра Митрея называли первым романом в удмуртской литературе.

Пережив трагические 1930-е, а затем и военные годы, унесшие жизни ряда писателей, литература медленно начала набирать силы и профессиональное мастерство. Глубокий след, оставленный войной в жизни народа, его сознании, не мог не отразиться в художественной литературе, тем более что многие писатели сами были участниками войны. Поэтому вполне понятно, что в послевоенные годы как в прозе, так и в поэзии большое место заняла тема героического подвига народа на фронте и в тылу. Звучат также, особенно в поэзии, темы Родины, борьбы за мир, братской дружбы между народами (Т.И. Шмаков, С.П. Широбоков, М.П. Покчи-Петров). После очерков и рассказов проза вновь обращается к роману: “Старый Мултан” (1954 г.) М.П. Петрова стал крупным событием в литературной жизни Удмуртии.

В конце 1950-х годов были реабилитированы репрессированные писатели, и в 1960-е годы их книги получили как бы второе рождение. Новые поколения мастеров художественного слова вбирали весь предшествующий опыт. В 1960-е годы возрос интерес к народным традициям, к фольклорному богатству, что обогащало художественную палитру писателей. На 1960-е – начало 1970-х годов приходится пора расцвета творчества наиболее ярких представителей удмуртской литературы всего послевоенного периода – прозаика Г.Д. Красильникова и поэта Ф.И. Васильева. Им присуще пристальное внимание к нравственно-философским вопросам, глубинным истокам духовного наследия народа.

Нравственными поисками своих персонажей, их уважительным заинтересованным отношением к народной мудрости, стремлением понять связь времен и поколений привлекли читателя книги Р.Г. Валишина и П.К. Чернова. Публицистической заостренностью, стремлением воздействовать на решение проблем, стоящих перед колхозной деревней в 1960–1980-е годы, отличаются романы С.А. Семенова и Г.К. Перевощикова.

В современной удмуртской литературе исследователи отмечают тенденцию к масштабным обобщениям в прозаических дилогиях, трилогиях, поэмах на исторические темы, циклах стихов. В удмуртской художественной прозе нашли отражение наиболее значительные этапы истории народа: события древности, борьба древнеудмуртских племен за свои земли ("Эш Тэрек" Кедра Митрея, "Эшъяськон сюресъёс" – "Дороги дружбы" А.С. Бутолина), участие в Крестьянской войне под предводительством Е. Пугачева ("Гаян" М.А. Коновалова), дореволюционная деревня ("Тяжкое иго" Кедра Митрея, "Катя" Ф.Г. Кедрова, "Старый Мултан" М.П. Петрова), гражданская война и начало новой истории ("Во имя счастья" М. Лямина, "Встреча с прошлым" Т.А. Архипова), коллективизация и утверждение новой психологии крестьянства (трилогия Г.С. Медведева "Лозинское поле"), индустриализация и формирование удмуртского рабочего класса ("Лицо со шрамом" М.А. Коновалова, "Стремнина" Т.А. Архипова), культурная революция и становление интеллигенции ("Корни твои" И.Г. Гаврилова), предвоенная жизнь ("Жить хочется" П.А. Блинова), Великая Отечественная война ("Четыре года в шинелях" М. Лямина, "У реки Лудзинки" Т.А. Архипова, рассказы М.П. Петрова), послевоенный восстановительный период ("Перед рассветом" М.П. Петрова) и, наконец, современность с многообразием ее проблем, отраженная в творчестве Г.А. Красильникова, С.А. Самсонова, Г.К. Перевощикова, П.К. Чернова и др. Отражая историю народа, литература дает богатый материал для наблюдения за развитием национального характера.

История народа, рост его национального самосознания и гражданской зрелости нашли воплощение и в поэзии, к наиболее ярким представителям которой относятся К. Герд (Чайников), Ф.И. Васильев, Ашальчи Оки (Л. Векшина), С.П. Широбоков, Н.С. Байтеряков, М.П. Покчи-Петров.

Лучшие произведения удмуртских писателей, переведенные на русский и другие языки, знакомят читателя с культурой удмуртов, способствуя взаимопониманию народов. На русском языке читает книги своих писателей и значительная часть удмуртов, те, кто не знает удмуртского языка. Это преобладающее большинство горожан и сельские удмурты северных районов республики, в которых активное функционирование удмуртского языка свелось практически к бытовой сфере. В общем объеме чтения удмуртов произведения своих писателей, по данным массового обследования 1979–1980 гг., занимали второе место после книг русских, советских писателей.

Событием в культурной жизни Удмуртии стало открытие литературных музеев Г.Д. Красильникова и Ашальчи Оки в с. Алнаши и Музея-квартиры Г.Д. Красильникова в Ижевске.

Для современного этапа литературы характерна активизация связей с литературами других народов, прежде всего соседних и финно-угорских: это взаимное участие в Днях литературы, публикации произведений в журналах, издание совместных сборников "Между Волгой и Уралом" и т.п. В 1990 г. начал издаваться молодежный литературно-художественный и общественно-политический журнал "Инвожо", который призван содействовать творческому росту авторов, а также привлечь внимание молодежи к проблемам развития национальной культуры. Определенным этапом в развитии удмуртской литературы, осмыслении ее итогов стало издание двухтомной "Истории удмуртской советской литературы" (1987 г., 1988 г.), а также фундаментального исследования венгерского проф. П. Домокоша "История удмуртской литературы" (1993 г.).

Рис. 144. Композитор Г. Корепанов

На основе глубокого изучения народного музыкального творчества в советское время развивается профессиональная музыка. Развитие ее стимулировали созданные в 1930-е годы учреждения культуры: филармония (1930 г.), театрально-художественный техникум (1930 г.), Удмуртский драматический театр (1931 г.), хор радио (1932 г.), оперный театр, оркестр гусляров (1935 г.), Государственный ансамбль песни и пляски (ныне "Италмас", 1936 г.), симфонический оркестр (1938 г.). К сожалению, не все они получили дальнейшее развитие. Через два сезона закрылся оперный театр, перестали существовать оба оркестра, с началом войны был закрыт техникум.

Существенную роль в становлении профессионального исполнительского искусства и творчества сыграли русские композиторы Д.С. Васильев-Буглай, Н.А. Голубев, Н.М. Греховодов. Работу по собиранию и изучению удмуртской песни в 1930-е годы успешно начал удмуртский музыковед, выпускник Московской консерватории М.Н. Бывальцев, погибший на войне.

Развивая народные традиции, композиторы занимались прежде всего песенным творчеством. Удмуртская советская песня отражала новую жизнь, в ней восславлялись Ленин и партия ("Дано лу, партия!" – "Славься, партия!"), воспевались колхозные поля ("Колхоз бусы" – "Колхозное поле", "Зарни нянь" – "Золотой хлеб"), родной край. Они звучали по радио, исполнялись на официальных концертах. Лирические песни пели во время традиционного гостевания, на молодежных гуляньях. Охотно включали их в свой репертуар и коллективы художественной самодеятельности.

Высокий профессионализм характерен для творчества Г.А. Корепанова (1924–1985) – первого из удмуртов члена Союза композиторов СССР, заслуженного деятеля искусств РСФСР, лауреата Государственной премии УАССР. Он работал во многих жанрах: написал более 200 песен, ряд романсов ("Лысву" – "Роса", "Жӥт садын" – "В вечернем саду", "Ум вунэтэ" – "Не забудем"), кантат ("Вордскем лудъёс" – "Родные поля", "Октябрьлэн шундыез" – "Солнце Октября", "Дано егит дыр" – "Славная юность"), музыку к спектаклям Удмуртского драматического театра, две симфонии, увертюру для симфонического оркестра, ряд инструментальных пьес.

Г.А. Корепанов – автор первой удмуртской оперы "Наталь". Ее премьера, состоявшаяся в 1961 г., стала крупным событием в культурной жизни республики и важной вехой в истории музыкальной культуры удмуртского народа, сыгравшей определенную роль в утверждении национального самосознания. Позднее Г.А. Корепанов совместно с сыном Александром создали оперу "Мятеж", в основу либретто которой положены исторические события в Ижевске в 1918 г.

Композитор знал народную музыку и опирался на нее в своем творчестве, умело использовал в произведениях народные мелодии. Лиризм и мелодичность его песен обеспечили им успех. Немало его песен ("Бусъёсын шобырскизы", "Кыче умой яратыны", "Зарни сӥзьыл" и некоторые другие) многие считают народными.

Рис. 145. Народные артистки Удмуртии Е. Медведева, Л. Ахтариева, В. Пудова

Одно из замечательных его произведений – "Родная Кама-река" – в обработке его талантливого сына, композитора А.Г. Корепанова, стало основой Государственного гимна Удмуртской Республики.

Г.М. Корепанов-Камский стал первым председателем образованного в 1973 г. Удмуртского отделения Союза композиторов СССР. Начав с создания

массовых песен гражданского содержания, лирических, шуточных, плясовых, сатирических, он пришел к произведениям крупных форм: это первая удмуртская оперетта "Любушка", первый балет "Италмас", опера-балет "Чипчирган", оперы "Россиянка", "Заговор", инструментальные произведения, романсы. Большое внимание уделяет композитор созданию песен для детей, занимается с детьми из музыкального интерната. Г.М. Корепанов-Камский – лауреат Государственной премии Удмуртии, заслуженный деятель искусств РСФСР, поистине народный артист Удмуртии. Он широко известен и любим как исполнитель-вокалист. Его выступления перед аудиторией проходили с неизменным успехом.

Оперные спектакли, получив на премьерах хорошие оценки зрителей и специалистов, из-за отсутствия удмуртской оперной труппы в репертуарный план не включаются. Не идут в театре и удмуртские балетные спектакли, крайне редко исполняется симфоническая музыка. Поэтому эта часть профессиональной музыкальной культуры остается в народе малоизвестной, в то время как песенное искусство активно бытует повсеместно.

В репертуар населения вошли многие песни Н.Е. Шкляева. Написанные большей частью к спектаклям удмуртского драмтеатра, они подхватываются и живут самостоятельной жизнью. Особенно популярны его песни "Нэнйелы" ("Матери"), "Уй тылъёс" ("Ночные огни"), "Тӧлӟыло улмопу сяськаос" ("Облетают яблони"), "Ӟеч лу, институт" ("Прощай, институт") и др. Распространены в народе лирические песни Г.Н. Матвеева "Ой, эсьмаса" ("Ой, да еще"), "Лемлет сяська" ("Алый цветок"), "Тодйськод-а?" ("Знаешь ли?") и др. Во второй половине 1980-х годов получили признание песни молодых самодеятельных композиторов, особенно В. Шоркина, Н. Постникова, П. Кузнецова. Любят в народе авторские песни В. Коткова, Г. Бекманова, Н. Уткиной и др.

Всенародную любовь в республике снискал Государственный ансамбль песни и танца "Италмас", возглавляемый народным артистом РСФСР А. Мамонтовым. Его концерты в городах и селах республики всегда проходят с большим успехом. Гастролируя по стране и за рубежом, он знакомит народы с искусством удмуртов.

В середине 1970-х годов был создан эстрадный ансамбль Удмуртской филармонии "Шулдыр жыт" ("Веселый вечер"). Трудно шло его становление, аудитория сдержанно встречала эстрадную манеру исполнения удмуртских песен. Однако в условиях распространения в стране вокально-инструментальных ансамблей необходимость создания такого удмуртского коллектива диктовалась самой жизнью. С ростом исполнительского мастерства артистов, соответствующего канонам эстрадного стиля, ансамбль получил признание и стал весьма популярным. Он много ездит по республике и по удмуртским районам Башкортостана, Татарстана.

В конце 1980-х годов возник театр фольклорной песни "Айкай". Гастролируя по районам Удмуртии, Башкирии, Татарии, он за короткое время завоевал широкую аудиторию, обрел свое творческое лицо. С огромным успехом театр выступал в Швеции, Венгрии, Германии, Швейцарии, Италии и в 1994 г. стал членом Международной организации фольклорных фестивалей (МОФФ). Своими концертами радуют зрителей эстрадно-драматическая группа "Катанчи" и эстрадный ансамбль "Арганчи".

Заметный след в исполнительском искусстве оставили заслуженные артисты РСФСР Г. Титов, К. Ложкин, Н. Зубков, народные артисты УАССР В. Виноградова, К. Гаврилова, Е. Пахомова, М. Галасеева, снискавшие своим искусством признание и любовь народа. Песни в их исполнении по заявкам слушателей звучат по удмуртскому радио. Из нынешних исполнителей наибольшим успехом пользуются заслуженный артист РСФСР М. Ворончихин, народные артисты Удмуртии Н. Вахрушев, Л. Ахтариева, Е. Медведева, В. Пудова, А. Прокопьева, Е. Серебряников и др. Своей деятельностью все творческие коллективы, кроме развлекательной и эстетической, выполняют и этноконсолидирующую функцию.

В прошлом при развитом народном декоративно-прикладном искусстве профессионального изобразительного искусства удмурты не имели. В художественной культуре сегодняшней Удмуртии оно занимает видное место.

Из профессиональных художников-удмуртов дооктябрьского периода известно имя Якова Васильева из г. Вятки, автора небольшого цветного альбома "Костюм удмуртов Слободского уезда", хранящегося в Российском этнографическом музее. На цветных рисунках он показал праздничные, будничные и обрядовые варианты мужского и женского костюмов.

В 1920-е годы в Глазове, Сарапуле, Ижевске организовывались изостудии, устраивались выставки. С первых выставок были замечены работы молодого удмуртского художника, выпускника Казанского художественного училища К.И. Лекомцева. Вскоре он поступил во ВХУТЕМАС и уехал из Удмуртии. Деятельность студий и открытого в 1930 г. театрально-художественного техникума сыграли определенную роль в художественном образовании местного населения. В 1940 г. в Удмуртии создается Союз художников. Большинство его членов были русскими. Из удмуртов пресса тех дней отмечала скульптора С.Ф. Чиркова, создавшего к тому времени несколько портретов удмуртских женщин, бюст И.Д. Пастухова, позднее – первого из удмуртов Героя Советского Союза В.К. Пислегина. Первые достижения профессионального изобразительного искусства Удмуртии связаны с творчеством русских авторов, деятельность которых привела к развитию профессионального искусства удмуртов. Важную роль в его развитии сыграло открытие в 1959 г. в Удмуртском пединституте (ныне университете) художественно-графического факультета (ныне факультет искусств). Заметное влияние на развитие удмуртского изобразительного искусства своей творческой и педагогической деятельностью оказали преподаватели факультета А.П. Холмогоров, Р. Тагиров, П.С. Семенов, для творчества которых характерно внимание к удмуртской культуре и народным традициям.

С открытием художественно-графического факультета, ростом числа его выпускников художественная жизнь Удмуртии становится богаче и многообразнее. Его выпускники создали художественно-графическое отделение в Дебесском педучилище, детские художественные школы в Ижевске, Глазове, Воткинске, Можге, Уве, ставшие источниками пополнения вузов и важным фактором развития изобразительного искусства.

Творчество старейшего из художников, заслуженного деятеля искусств РСФСР Г.Е. Векшина, выпускника Ижевского театрально-художественного техникума, связано с театром. Знание природы родного края и быта своего народа позволили ему на протяжении нескольких десятилетий создавать прекрасные декорации ко многим удмуртским спектаклям.

Спектакли на сюжеты деревенской жизни благодаря декорациям художника как бы переносили зрителя на улицы деревни, на цветистый луг у знакомой реки, в березовую рощу и делали его соучастником проходивших на сцене событий.

Широк круг тем и образов народного художника Удмуртии (1980 г.) С.Н. Виноградова. Вырос он на алнашской земле, давшей немало деятелей удмуртской культуры. Профессиональное образование получил в Казанском художественном училище и в Московском художественном институте им. В.И. Сурикова. С детства воспринимал деревенские обычаи и обряды, а вместе с ними эстетические и духовные ценности своего народа. Детские впечатления заставили его впоследствии обратиться к явлениям народного быта уже на другом уровне. Он изучал историко-этнографическую литературу об удмуртах, беседовал с носителями народной культуры, ездил по удмуртским деревням в составе этнографических экспедиций. Все это отразилось в его творчестве.

Десятки полотен С. Виноградова показывают жизнь в ее многоообразии. С любовью запечатлевает он образы родной природы ("Прикамские леса", "Осень в Уд-

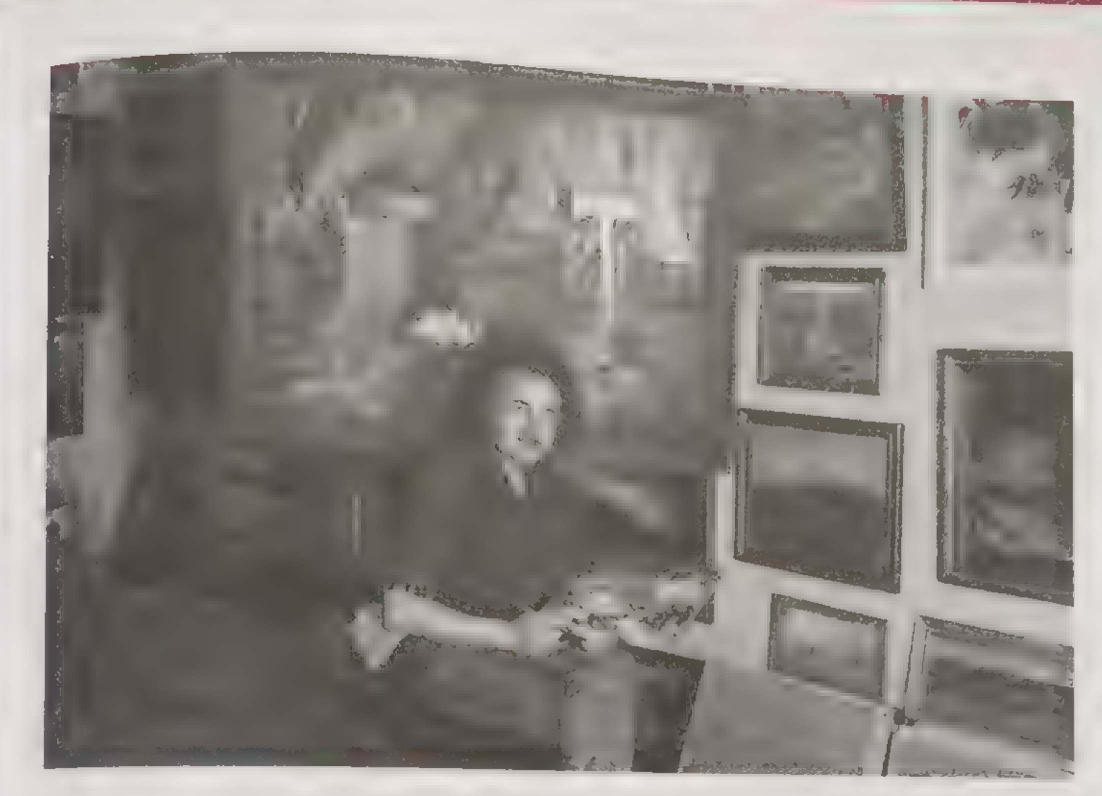


Рис. 146. Народный художник Удмуртии П. Елкин

муртии"), создает портреты мастеров народного искусства ("Ткачихи", "Народный умелец Ф.К. Чернов"), тружеников села ("Телятница", "Пчеловод", "Доярки") и деятелей культуры, оставивших яркий след в истории народа ("Первая удмуртская поэтесса Ашальчи Оки", "К. Герд и М. Горький"), ему интересны трудовые будни и праздники ("Автозавод", "Праздник"), события прошлого и современность ("М.А. Ульянова в Ижевске", «"Гудыри": Новые вести», "У истоков автономии Удмуртии", "Агроном", "Бригадир тракторной бригады").

Зрелый мастер, проф. Удмуртского государственного университета, С.Н. Виноградов в постоянном творческом поиске. Кроме художественных полотен, им написано несколько научно-популярных и научно-публицистических статей, в которых он также исследует народные обычаи, одежду и искусство.

В основе творчества народного художника Удмуртии (1987 г.), заслуженного художника России (1998 г.) П.В. Елкина стремление понять свои истоки, поиски национального характера. Он начинал как график, однако впоследствии стал писать пейзажи, в которых запечатлел полюбившиеся виды Удмуртии. Исследователь творчества художника А.И. Поляк отмечает тонкий лиризм его пейзажей, в которые он нередко включал жанровые мотивы ("Сырой день", "Весенний лес", "Майская зелень"). Много работает П.В. Елкин и над сюжетно-тематическими картинами. В них ощущается исследовательская позиция художника, умение выявить типичные явления жизни и воплотить их на полотне. В картинах П.В. Елкина "Сумерки", "Материнские думы", "Напутствие" характеры персонажей, весь антураж – удмуртские, а проблемы – общечеловеческие. При всей эмоциональности и лиризме этих полотен они не лишены публицистичности.

Интерес художника к национальной культуре проявляется и в его натюрмортах, в которых он показывает предметный мир деревенского быта ("Натюрморт с пестерем", "Мед и соты"). Большое место в его творчестве занимает портретный жанр. Наряду с образами работников сельского хозяйства ("Портрет колхозника М.К. Широбокова", "Доярка Зоя", "Ветераны войны и труда супруги А.Ф. и

П.Г. Турцевы") он создал целую галерею портретов представителей удмуртской интеллигенции ("Заслуженный деятель науки В.И. Алатырев", "Профессор В.В. Тугаев", "Профессор С.И. Ворончихин", "Народный поэт Удмуртии Степан Широбоков", групповой портрет "Слушая голос поэта" и др.).

П.В. Елкин одним из первых ввел в удмуртское изобразительное искусство зарубежную тематику (немецкие, вьетнамские, индийские, африканские мотивы). В октябре 1991 г. в Ижевске состоялась персональная выставка его произведений, родившихся в результате зарубежных поездок художника. Как бы раздвинув границы Удмуртии, он показал зрителю другие земли и народы, иную архитектуру, новые типажи людей, основной заботой которых, где бы они ни жили, является труд во благо жизни и мира на Земле.

Пейзажную тематику развивает А.Е. Ложкин, чьи полотна по лиризму сравнивают с народной песней ("Апрель – пора подснежников", "На земле удмуртской", "Цветет калужница" "Осенний дождь" и др.).

Художником с ярко выраженной творческой индивидуальностью называют критики живописца В.И. Михайлова. Ведущее место в его творчестве занимают картины деревенской жизни ("К вечеру. Деревня Писеево", "Памяти матери. Трудное лето", "Перед рассветом. Посвящается Ашальчи Оки и Герду").

Яркой национальной самобытностью отмечены работы заслуженного художника РСФСР (1991 г.) графика М.Г. Гарипова (1937–1998). Уроженец Башкирии, где удмурты больше сохранили традиционный быт и национальные обычаи, он в своих работах выразительно демонстрирует знание обрядовой жизни. Иллюстрируя произведения удмуртского фольклора, художник убедительно изображает своеобразие быта народа, национального характера. Его прекрасные иллюстрации к книгам "Мифы, легенды и сказки удмуртского народа", "Ялыке", а также к серийному изданию "Зарни крезь" передают многообразие и богатство народного быта и мифологии. Добрым юмором светятся оформленные им номера детского журнала "Кизили". Работы М.Г. Гарипова получили международное признание.

В. Белых, в прошлом театральный художник, последние годы активно разрабатывает тему древней истории удмуртов. Особенно успешно он проявил себя как художник-постановщик в художественном фильме о древних удмуртах "Тень Алангасара". За серию картин из жизни древних удмуртов В. Белых удостоен Государственной премии Удмуртии (1994 г.).

Большого творческого успеха добился молодой художник Юрий Лобанов – автор государственных флага и герба Удмуртской Республики. За эту работу он удостоен Государственной премии республики (1994 г.). Государственные символы Удмуртии признаны независимой геральдической комиссией одними из лучших по самобытности, графическому решению и смысловому звучанию. В основе флага – классическое удмуртское трехцветье: черный, белый, красный, символизирующие землю, белый свет, солнце; их объединяет космическая звезда – счастье. В решении герба использованы древние представления удмуртов о человеке-птице, символе свободы, чистоты помыслов и полета.

С. Орлов – один из немногих удмуртских художников, работающих в стиле авангарда ("Апокалипсис", "Возрождение"). В области скульптуры, которая в Удмуртии развивается слабее других видов искусств, работает А. Аникин. Ему близка тема мирной жизни и труда ("Матери", "Молодая колхозница"). В профессиональном декоративно-прикладном искусстве по яркости и близости к национальным источникам специалисты выделяют искусство гобелена супругов Г.П. и Е.Н. Емельяновых, тканые изделия З. Лебедевой, О. Листратовой.

В 1980 г. в Ижевске открыт Музей изобразительных искусств – местные художники получили возможность экспонировать свои произведения. За прошедшие годы музей организовал персональные выставки всех ведущих художников Удмуртии. Он стал центром собирания, изучения и пропаганды искусства в республике. Удмуртские художники были участниками многих местных, всероссийских и всесоюз-

ных выставок изобразительного искусства, а также зарубежных выставок советских художников. Растут их зрелость и мастерство, расширяется творческий кругозор, повышается общественная активность. Произведения удмуртских художников пробуждают познавательный интерес у земляков к народам других регионов.

ТЕАТР

Уровень развития театра – один из признаков совершеннолетия нации. С постановки самодеятельным коллективом первого на удмуртском языке спектакля в 1918 г. началось зарождение удмуртского театрального искусства, корни которого уходят в театрально-зрелищное действо обрядовых ритуалов. В 1919 г. в Глазове, Сарапуле, Ципье и многих других местах создавались драматические труппы. Их спектакли вызывали у населения большой интерес. По сообщению газеты "Гудыри" от 11 февраля 1920 г., в удмуртских деревнях только Малмыжского у. прошло 47 удмуртских спектаклей и концертов. "Удмурты, – писала газета, – очень любят спектакли на родном языке, приходят смотреть за 45 верст". Отмечалось, что спектакль воздействует на сознание, развивает ум, учит жить по-новому и что его нельзя сравнить с обычным *пöртмаськоном* (ряженьем). Как видно, новое искусство было оценено как одна из форм просвещения.

Спектакли тех лет часто имели агитационный характер: они призывали молодежь поступать в вузы (К. Герд "Югыт сюрес вылэ" – "На светлую дорогу"), и отказаться от старых обычаев (Д.А. Майоров "Удмурт сюан" – "Удмуртская свадьба"), ставили вопрос о необходимости школьного обучения на родном языке (С. Михеев "Удмурт дышетӥсь" – "Удмуртский учитель"). Некоторые пьесы поднимали тему революционной борьбы за свое счастье (П. Соколов "Бугыръяськисьёс" – "Бунтовщики", П.А. Батуев "Дезертирлэн вöтамез" – "Сон дезертира", И. Курбатов "Пеймытысь – югытэ" – "Из тьмы – к свету"). И несмотря на невысокий художественный уровень пьес и исполнения, они принимались с радостью, что при всех трудностях поддерживало энтузиазм самодеятельных актеров, которые помимо участия в спектаклях вели с населением агитационные беседы, читали газеты, лекции.

Предшественником удмуртского профессионального театра стал драматический коллектив Центрального удмуртского клуба, открытого в 1923 г. в Ижевске. Его художественным руководителем и автором одной из пьес тех лет был А. Сугатов. Пьесы для коллектива писали также М. Тимашев, К. Яковлев, О. Жомбо и др. В клубе начиналась театральная биография актеров К. Ложкина, В. Волкова, Г. Овечкина, К. Гавриловой и других, составивших впоследствии основное ядро Удмуртского драматического театра. Его официальное открытие состоялось в феврале 1931 г.

Первые актеры пришли в театр из самодеятельных коллективов, а также после окончания двухгодичных театральных курсов, открытых в Ижевске в 1929 г. Дважды, в 1951 г. и 1961 г., театр пополнялся выпускниками удмуртской студии Ленинградского театрального института им. А. Островского. Ряд из них удостоен званий заслуженных и народных артистов РСФСР и УАССР: В. Перевощиков, Н. Бакишева, Б. Безумов, В. Садаева, Г. Веретенников, И. Кудрявцев, И. Протодьяконов, Г. Соловьев и др. В 1973 г. в коллектив театра влились выпускники удмуртской студии Театрального училища им. Б. Щукина, в 1981 г. театр получил пополнение из Уфимского института искусств, а в 1989 г. – из Государственного института театрального искусства (ГИТИС).

Образование театра стимулировало дальнейшее развитие удмуртской драматургии. Особое место в ней занимает творчество И. Гаврилова. Он был автором пьес и актером, художественным руководителем и режиссером театра. Многие злободневные вопросы современности и истории отразили пьесы М. Петрова, В. Садовникова (последний проявил себя и как актер и режиссер), С. Широбокова, С. Самсонова, Е. Загребина; в последние десятилетия на этом поприще трудились

А. Григорьев, Н. Самсонов, Ф. Пукроков, В. Ар-Серги, А. Шкляев. И все же следует заметить, что удмуртская драматургия до сих пор относится к одному из слабых звеньев профессионального искусства. Наряду с произведениями удмуртских писателей театр ставил и ставит пьесы русских (Н. Гоголя, А. Островского), советских, а также зарубежных (Ж.-Б. Мольера, К. Гольдони, Ф. Шиллера) авторов. Тем не менее удмуртский зритель охотнее посещает спектакли по пьесам своих родных авторов.

На спектакли Удмуртского драматического театра на колхозных автобусах еще недавно приезжали зрители не только из близлежащих, но и дальних, особенно южных, районов республики, а также из Татарии, Башкирии. Ныне театр много гастролирует по районам республики и неизменно встречает теплый прием у населения. В последние годы укрепляются связи театра с удмуртами, живущими в Татарстане и Башкортостане, куда он по приглашению выезжает на летние гастроли.

Большим успехом у зрителей пользуются спектакли Удмуртского народного театра Дворца культуры производственного объединения “Ижмаш”, обслуживающего не только ижевчан, но и сельских жителей, выезжая по выходным дням в разные районы. В 1981 г. удмуртская труппа создана также в Республиканском кукольном театре, она работает для сельских детей, приезжая к ним со спектаклями.

ГЛАВА 6

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Традиционное удмуртское общество, веками развивавшееся по устоявшимся канонам, в XX в. претерпело кардинальные изменения. Наиболее значительные преобразования в политической, хозяйственной и этнической жизни связаны с Октябрьской революцией 1917 г. Именно благодаря ей впервые в своей истории удмурты получили государственность. Правда, в значительной степени она оказалась формальной, ибо реальной власти у местных органов было мало, практически вся их деятельность жестко регламентировалась Москвой. Тем не менее в этнической истории народа обретение государственного статуса сыграло положительную роль. Это выразилось в развитии образования на родном языке, издательского дела, подготовке национальных кадров, зарождении и становлении профессиональной культуры, пробуждении национального самосознания и т.п.

Радикально изменилась в советский период социальная структура удмуртского этноса. Еще в конце XIX в. почти 99% удмуртов были сельскими жителями-земледельцами, ныне почти половина российских удмуртов – жители городов, занятые в различных отраслях промышленности. Сформировались рабочий класс, научная и художественная интеллигенция. Этническое развитие проявляется и в росте общей численности народа, которая в текущем столетии увеличилась на треть. Новые поколения удмуртов – носители современных динамических тенденций.

Изменения в социальной и демографической структуре отразились практически на всем культурном облике народа. Обновилась его материальная и духовная культура. Отличаются от дореволюционных и семейные и календарные обряды: одни элементы устарели и исчезли, другие переосмыслились, некоторые возродились вновь.

Жизнь выдвинула новые формы бытования народного творчества. Произведения прикладного искусства, составлявшие в прошлом неотъемлемую часть быта, функционировавшие лишь в его контексте, ныне обрели новый статус: они стали экспонатами многих, в том числе и зарубежных, музеев и различных престижных выставок. Благодаря этому, а также активному включению традиционных фольклорных произведений в репертуар не только коллективов самодеятельности, но и профессиональных исполнителей, созданию в структуре самодеятельного творчества фольклорных коллективов, организации фольклорных вечеров и праздников, телевизионных конкурсов народ получил возможность увидеть себя как бы со стороны и с высоты современного уровня попытаться оценить собственное культурное наследие. Обнаружился интерес к своим истокам, народному творчеству. Возрос спрос на литературу по фольклору, этнографии, краеведению.

К советскому периоду относится становление профессионального искусства удмуртского народа. Оно развивалось, опираясь, с одной стороны, на фундамент фольклорных традиций, с другой – на высокопрофессиональный опыт российской культуры. Постоянно пополняясь новыми произведениями, оно наращивало масштабы, набиралось опыта, профессионализма и мастерства. Отражая важнейшие этапы истории народа, профессиональная культура играет определенную роль в формировании этнического самосознания, способствует воспроизводству этноса.

Удмурты не ограничиваются рамками национального искусства. Они проявляют интерес к искусству других стран и народов. При этом, как показывают материалы массовых обследований, чем лучше они узнают и чем больше потребляют интернациональную культуру, тем выше оказываются спрос на произведения удмуртского искусства и требования к нему. Когда возросшие требования не удовлетворя-

ются национальной культурой, отдается предпочтение инонациональным произведениям.

Значительные изменения произошли в языковой сфере. В XX в. общественные функции удмуртского языка расширились. В прошлом преимущественно разговорный, теперь он стал языком развитой поэзии и прозы, школы и театра, науки и прессы, радио и телевидения. Развивающийся литературный язык влияет на диалекты, грани между которыми постепенно стираются. Вместе с тем удмуртский народ в большинстве своем – двуязычный, а часть этноса – русскоязычная. С 1960-х годов число школ с преподаванием удмуртского языка начало сокращаться. В 1989 г. почти треть удмуртов СССР родным назвали русский язык. В Удмуртской Республике появилась прослойка лиц, вовсе не владеющих удмуртским языком. При этом обращает на себя внимание тот факт, что за пределами республики гораздо больше удмуртов признают родным язык своей национальности: в Башкортостане их 90%, в Татарстане – 86,8% (в Удмуртии – 75,6%).

На этническое развитие удмуртского народа повлияли межэтническое общение, научно-техническая революция XX в., рост индустрии, небывалый информационный взрыв, усиление процесса урбанизации, социальный рост всего народа. Все это вело к унификации и стандартизации облика народа, его материальной и духовной культуры. Однако этой тенденции противостоит другая – тенденция к сохранению этнических традиций. Этнос живет, пока воспроизводит самого себя, пока каждое последующее поколение перенимает, несет в себе и развивает качества предшествующих поколений. Передача народных традиций молодым – это забота каждого поколения. При этом, как показывает жизнь, новые поколения не копируют национальные традиции бездумно, хотя немало и таких примеров, а подходят к ним творчески, учитывая как внутриэтническые традиции, так и преобладающие тенденции развития современного общества и его запросы.

Несколько меняются также формы и способы выражения этнических традиций. С одной стороны, наблюдается переход от повседневного бытования к праздничному, с другой – сужение этнического в сфере материальной культуры и уплотнение, сосредоточение его в духовной сфере (популярность и авторитет писателей, деятелей профессионального искусства, чувство гордости за свою национальную культуру, интерес к народным обычаям и т.д.). Все это связано с ростом образования и общей культуры народа. Рост культуры ведет не только к повышению интереса к внутриэтническим проблемам, он играет решающую роль в сближении народов.

Современное состояние удмуртского этноса, как, впрочем, и других народов нашей страны, довольно сложно и противоречиво. С одной стороны, налицо значительные позитивные преобразования во всех сферах жизнедеятельности народа. Там, где некогда большой редкостью был элементарно грамотный человек, широкое распространение получили среднее специальное и высшее образование. Народ, творчество которого веками не выходило за рамки “внутреннего потребления” и ограничивалось в основном фольклорными формами, с братской помощью других народов создал и развил свою национальную литературу, виды и жанры сложного профессионального искусства. Совершенно очевидны сущностные изменения удмуртского этноса: удмурты конца XX в. качественно отличаются от своих предков конца XIX в.

С другой стороны, длительная эпоха суровых репрессий в отношении как отдельной личности, так и целых народов, игнорирование их интересов, фальсификация теории и практики национального строительства, антиисторические установки на скорейшее механическое слияние всех наций и народностей страны, подстегивание естественно-исторических процессов, отождествление национального с националистическим, интернационального с безнациональным – все это драматически, а порой и трагически сказывалось на судьбах всех народов нашего Отечества, в том числе и удмуртов.

Гражданская и Великая Отечественная война, голод и разруха привели к значительным жертвам среди удмуртов. Коллективизация, проведенная почти крепостническими методами, индустриализация, осуществленная за счет крестьянства, в значительной степени подорвали экономические основы жизнедеятельности удмуртов. В военные и послевоенные годы в удмуртских семьях гостевым блюдом стали молоко, яйца и даже просто хлеб. Колхозники трудились за мифический трудодень, поэтому своих детей настраивали любым способом перебраться в город, на производство с более или менее гарантированным прожиточным минимумом.

Массовые лесозаготовки 1940–1950-х годов – еще один вид тяжелой советской "барщины" – привели к тому, что первичных лесов-коренников в Удмуртии почти не осталось. В прошлом удмуртов называли лесным народом, они отличались прекрасным знанием леса. Теперь былая тесная связь с лесом утрачена. Экстенсивное землепользование, неумелая широкомасштабная мелиорация вызвали истощение, эрозию почв, обмеление рек, высыхание сотен ручьев и родников. Диктат ведомств и министерств в хозяйствовании, не учитывающих ничего, кроме своих интересов, привели к угрозе сосуществования этноса и экосистемы. Сильный удар по селу нанесла политика неперспективных деревень, вызвавшая массовое переселение крестьян в города. С 1971 по 1988 г. в Удмуртии исчезло 1035 поселений. Был уничтожен и потерян для истории целый пласт народной культуры. По основным параметрам уровня и качества жизни удмуртский этнос значительно отстает от общероссийских показателей.

Не изжиты в Удмуртии этнические предубеждения. На уровне обыденного сознания они проявляются и все еще бытуют в различных группах населения. Это наглядно видно даже в высших эшелонах республиканской власти: большая часть депутатского корпуса (удмурты в парламенте Удмуртии последних созывов составляют 13–16%) пыталась простым арифметическим большинством решать сложные национальные проблемы. Порой от них "отмахивались" или же откладывали на бесконечное "потом". Так, в Удмуртии (кажется, последней из республик) до сих пор не принят закон о языках – один из ключевых вопросов в сфере национальной политики на современном этапе.

Нерешенность проблем национального развития, эрозия этноисторической памяти накапливали в удмуртском этносе неудовлетворенность и обиду, социальную апатию и депрессию, что способствовало распространению алкоголизма и самоубийств, по показателям которых в России лидирует Удмуртия (*Савельев, Гасников*, 1997. С. 54).

Проект "Плана практических мероприятий по совершенствованию межнациональных отношений и развитию национальной культуры в Удмуртской АССР на период до 2000 г.", опубликованный в республиканской прессе в 1989 г., вызвал горячий отклик населения. Его обсуждение на страницах республиканских газет обнажило всю остроту проблем, связанных с подготовкой удмуртских специалистов разных профилей, изучением в школе удмуртского языка и литературы, выпуском учебно-методической, научно-популярной и краеведческой литературы на удмуртском языке, малочисленностью тиражей книг удмуртских писателей. (Учителя сообщали о парадоксальных случаях, когда на уроках удмуртской литературы произведения удмуртских писателей изучали… по их русским переводам.)

Ряд проблем, связанных с перспективой развития этноса, ставит современное положение городских удмуртов, численность которых росла от одной переписи населения к другой. Город является мощным фактором их ассимиляции. Города на удмуртской земле формировались и развивались как русские поселения. Преобладающее иноэтническое окружение и русская речь на работе и общественных местах ограничили функционирование удмуртского языка домашней средой. Но и здесь лишь в основном между лицами старшего поколения. В дошкольных учреждениях с детьми разговаривали только на русском языке. Учитывая это, родители со своими детьми общались тоже на русском языке, чтобы они не выделялись среди других детей незнанием русского языка и чтобы их не обижали из-за этого.

Только с 1989 г. в городских детских садах появились группы из удмуртских детей.

В городах Удмуртии есть "английские", "немецкие" школы, но не было и нет "удмуртской". И даже те 37% городских удмуртов, которые при опросе 1980 г. выразили желание обучать своих детей удмуртскому языку, не имели этой возможности. Дети удмуртов, родившиеся в городе, росли, осознавая себя неудмуртами, а некоторые стеснялись национальности своих родителей. А в национально-смешанных семьях подавляющее большинство детей при получении паспорта записывались русскими.

Когда почти половина удмуртов республики (44,7%) стали уже жителями городов, чрезвычайно важно осознание того, что перспективы развития удмуртского этноса в значительной степени связаны с решением проблем этнокультурного развития городских удмуртов, с тем, получит ли эта половина народа условия для воспроизводства себя как этноса или и впредь будет ассимилироваться.

Традиционная культура поддерживается постоянным общением, повторением, созданием этнических стереотипов. Городские удмурты, будучи рассредоточенными в полиэтнической среде, такой возможности не имели. Внутриэтническое общение ограничивалось узким кругом знакомых. (А у удмуртов-горожан, живущих за пределами Удмуртии, и эта возможность не всегда есть.) Поэтому, к примеру, фольклорные вечера, организованные в 1970-е годы в Ижевске, быстро приобрели огромную популярность. Удмурты на этих вечерах почувствовали прикосновение к полузабытым родникам национальной культуры, ощутили духовную потребность в ней. Многими эти вечера были восприняты как возможность для внутриэтнического общения, которое, в свою очередь, помогло оценить и осознать важность такого общения для самочувствия личности, находящейся постоянно в иноэтнической среде. Общение побуждало интерес к забытой во многом традиционной культуре народа.

Из осознания нерешенных проблем этнокультурного развития зарождалось современное общественное движение удмуртов. В 1989 г. образовано Общество удмуртской культуры "Дэмен", "призванное содействовать возрождению и плодотворному развитию культуры удмуртского народа"; в 1990 г. – молодежная общественная организация "Шунды", которая впоследствии вошла в Международную молодежную ассоциацию финно-угорских народов. Общество "Дэмен" подготовило Всесоюзный съезд удмуртов (1991 г.), на котором создана Всеудмуртская ассоциация "Удмурт кенеш". В его уставе записано, что, ставя целью возрождение и развитие удмуртского народа, "Удмурт кенеш" занимается политическими, экономическими, социальными и духовно-нравственными вопросами, координирует действия общественных и политических структур, занимающихся возрождением и развитием удмуртского языка и национальных традиций удмуртов, защищает интересы удмуртов, живущих за пределами республики, способствует их иммиграции на территорию Удмуртии, пропагандирует достижения удмуртской культуры, содействует реализации закона о языке, разрабатывает проекты законов и т.д.

Удмуртское движение с самого начала заострило внимание на недостатке исторической и этнографической литературы, проблеме передачи этнической информации подрастающим поколениям, необходимости придания удмуртскому языку наравне с русским статуса государственного языка. Подчеркивалась острая нужда в подготовке высококлассных конкурентоспособных специалистов разных профилей.

Следует отметить, что в развитии национальной культуры в последние годы появились положительные сдвиги. С 1990 г. стали издаваться два новых журнала на удмуртском языке: один молодежный ("Инвожо"), второй – для учителей, методический ("Вордскем кыл"). Вышли в свет двуязычное фольклорное издание из шести книг "Зарни крезь" ("Золотые гусли"), научные и научно-популярные издания по этнографии, археологии, истории удмуртов. Открыта школа-интернат для одаренных детей.

В начале 1991 г. коллегия Министерства образования Удмуртии утвердила “Концепцию развития национального образования в Удмуртской Республике”, а также комплексную программу практических мероприятий по ее реализации. Согласно “Концепции”, открыты “удмуртские” классы в городских школах, расширена подготовка учителей-удмуртов в педагогических училищах, в Удмуртском университете появился факультет удмуртской филологии с отделением журналистики и удмуртское отделение в Глазовском пединституте. Министерство образования проводит методическую работу с учителями-удмуртоведами школ в удмуртских деревнях Татарстана и Башкортостана. Разработаны десятки вариативных учебных программ, рассчитанных на реализацию этнорегионального компонента базисного учебного плана.

В июне 1994 г. Совет Министров Удмуртии принял “Государственную программу Удмуртской Республики по сохранению и развитию удмуртского языка и языков народов, компактно проживающих в Удмуртской Республике”. Цель программы, как в ней указано, – создание благоприятных условий для свободного равноправного развития всех народов, проживающих в Удмуртии, развитие национального самосознания, сохранение достижений культуры и письменности, а также удовлетворение языковых и культурных запросов этнических диаспор на территории республики. В том же году при Совете Министров Удмуртской Республики создан Комитет по делам национальностей, преобразованный в 1999 г. в Министерство национальной политики.

В последнее время удмурты, как, впрочем, коми, мари, мордва и другие, все более начинают осознавать свою финно-угорскую общность и видят решение своих национальных проблем в налаживании этнокультурного сотрудничества, объединении усилий. Братские народы вновь узнают, обретают друг друга, осознают свое родство, общность языков, происхождения, исторической судьбы. Огромную роль в восстановлении утраченных связей, пробуждении интереса друг к другу играют государственная политика, средства массовой информации, научные и культурные контакты, так называемая народная дипломатия. В Ижевске в последние годы прошли фестивали финно-угорских театров, теле- и видеофильмов, съезд финно-угорских народов России, международная научная конференция финно-угорской молодежи. Удмуртская делегация участвовала в работе Международных конгрессов финно-угорских народов в Сыктывкаре (1992 г.) и Будапеште (1996 г.) Все больше ученых выступают на международных конгрессах по проблемам финно-угроведения. Представляется перспективным создание восточного финно-угорского научно-исследовательского и учебного центра, специализирующегося на изучении традиционного образа жизни, менталитета, системы этнических, этических и эстетических ценностей удмуртов и близкородственных им этносов.

В декабре 1994 г. была принята новая Конституция Удмуртской Республики, в которой отражены новые тенденции ее развития. В ней определены основные положения государственного устройства Удмуртии, записано, что государственными языками Удмуртии являются русский и удмуртский языки. В Конституции утверждается, что Удмуртская Республика, являясь гарантом свободного развития всех наций, населяющих республику, в то же время берет на себя заботу и об удмуртах, проживающих в других регионах страны, оказывая им помощь в удовлетворении их национально-культурных потребностей.

СПИСОК ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ

КОМИ

Агас – борона
Азьгум – борщевик
Азьлас, адзлас, адьлас – острога для лучения рыбы
Айбарч – строганина из мороженой оленины или лосятины
Акка – крестная мать
Амысь – сошник, соха
Анькытш – горох
Ас пу – "свое дерево", магическое дерево-двойник, имеющееся в природе у каждого человека
Ас чвет – "свой цветок", магический цветок-двойник у человека
Баба-юр, юртыр, пӧвӧйник, вӧлӧсник – повойник, женский головной убор, чепец на мягкой основе
Брунган – "гудок", трех- и шестиструнный ударный инструмент с резонаторным ящиком больших размеров (голбец)
Бурдӧдчан турунъяс – "лечебные травы"
Бурскан – шест с воронкой на конце для создания шума ударами по воде с целью загона рыбы в невод

Вартан, чап – цеп
Вачег – рабочие рукавицы из холста или сукна, для прочности обшитые сыромятной кожей
Вежай – крестный отец
Вежань – крестная мать
Ветель – вентерь, рыболовная корзина из сетки
Ветӧс – перевесья, подъемные сети на водоплавающих птиц
Вир лӧсялӧм – "сходство крови" двух людей, необходимое для успешного сотрудничества
Водздӧра – передник
Войпель – мифологический персонаж, божество северного ветра и ночи у к.-з., одно из главных божеств к.-п.
Войпук, койташ – посиделки
Вой тӧӧ саед – букв. "укрытие от северного ветра", одежда покойника, предназначенная для раздачи участникам похорон
Вомидз – порча, сглаз
Вор – корыто; *чуж вор* "корыто для солода"
Вор улын кералӧм – "рубка под корытом", магический обряд лечения
Вӧнь, йи – пояс
Вӧр – лес
Вӧрса – леший, лесной
Вӧралӧм, кыйсьӧм, прӧмышляйтӧм – охота; *арся вӧралӧм* ("осеннее лесование"), *тӧвся вӧралӧм* ("зимнее лесование")
Вугыр – рыболовный крючок
Вуджӧр – тень, тень-оберег, оберег
Вурун – шерсть
Вый – масло
Выль му – новина

Гач – штаны
Гид – хлев
Гор – очаг, каменка
Гӧг – пуп
Гӧгинь – повивальная бабка, повитуха
Гӧлӧведеч – женская, девичья головная повязка

Гöр – плуг; *пу гöр* "деревянная соха"
Гумла – гумно; *вевта гумла* ("крытое гумно") – рига
Гымга – "морда", раболовная снасть из дранки или прутьев
Гыр – ступа
Гырнич – глиняный горшок, чугунок

Дадь – санки
Дзуг – силянка, ловушка на горностаев и птиц с большим количеством волосяных петель
Додь – сани, телега
Дöра – холст, полотно
Дöрöм, йöрнöс, йöрдöс – рубаха
Дубас – косоклинный сарафан из крашеного холста и набойки, на лямках, из трех прямых полотнищ и нескольких клиньев
Дукöс – кафтан длиной до колен из сукна или шерсти, с отрезной спиной и со сборами на талии, или фалдами от талии; в некоторых местах называли *сукман*

Емватас – вымичи (этнографическая группа к.-з.)
Ен – один из братьев-демиургов коми, верховное божество

Жыннян – "колокол" березовый, жестяной или медный, идиофон

Звöз, сарай пос – взвоз, бревенчатый настил для подъема и въезда на клеть

Изки – мельница, жернов
Изьватас – ижемцы (этнографическая группа к.-з.)
Иньваса – иньвенцы (этнографическая группа к.-п.)
Ишим, гын юр – обувь из катаной из овечьей шерсти головки и пришитых к ней голениц из сукна или холста

Йöв, йöл, йöд – молоко и молочные продукты, *уль̇öв* – "молоко" (букв. "сырое, жидкое молоко"), *шомйöв* ("простокваша"), *чöжйöв* ("молозиво")
Йöгра-яран – "угры-ненцы", традиционные образы святочных ряжений и эпических песен

Кага – ребенок
Казь – сеть для ловли птиц и мелких пушных зверей
Карта – подклеть
Кебöд – каменное грузило для невода
Кепысь, кепись – рукавицы; *сера кепысь* ("узорные рукавицы"), *чуня сера кепысь* – узорные вязаные перчатки
Керка – изба, дом; *вöр керка, кыйсян керка* ("лесная, охотничья избушка")
Кичига – "лапа" для молотьбы (сев. к.-з.)
Кляп – небольшой деревянный цилиндр для игры в одноименную игру
Клянча – кляпцы, ловушка давяще-дробящего типа с железными зубьями на крупных зверей (медведь, росомаха, выдра)
Козин – подарок; ритуальный подарок
Козъян – петля для ношения топора на спине охотничьей безрукавки
Койбедь – многофунциональный охотничий посох с железным наконечником на одном конце и деревянной лопаткой – на другом
Кокан, кöпанеч, кöпушай, копорига, куштан – мотыга, мотыга для расчистки подсеки
Кола – бревенчатая избушка в четыре венца с односкатной крышей; охотничья избушка
Колва яран – "колвинские ненцы" ассимилированные в XIX–XX вв. коми переселенцами (ныне – ижемские к.-з., проживающие в бассейне р. Колвы)
Кольтан – мутовка из елового ствола с несколькими сучками
Котыр, став, увтыр, чукöр, чукар – род, семья
Кöвтым – бредень
Кöлысь – свадьба
Кöтi – кожаная обувь без голениц
Крöшни – устройство для переноски грузов на спине, плетеное из черемуховых или ивовых прутьев
Кулöм – ставная сеть для рыбной ловли

Кум, жытник, туруш – амбар для хранения зерна
Кунлöс, кумлöс – деталь рубахи. клин из ткани контрастного цвета под мышками
Куран, нарман – грабли
Кушенча – “голицы”, рабочие холщовые рукавицы, *пон кушенча* – рукавицы из собачьего меха шерстью наружу
Кушман – редька
Кыс – обувь, сшитая из шкуры с ноги коровы, лося шерстью наружу, с суконным или кожаным голенищем выше колена
Кыснан – блесна
Кышöд, кышед – обшивка шубы, малицы из ткани

Лаз, луз, лузан – охотничья кожаная, суконная или холщовая безрукавка с кармашками для охотничьих припасов и двумя большими карманами для добычи (*лазноп*)
Ластович – прямоугольная вставка из ткани другого цвета на плечах женской рубахи
Летчи, леткаса – летские коми-зыряне (лузско-летская этнографическая группа к.-з.)
Липтiча – меховые чулки, мехом внутрь
Лöкчимса – локчимцы (верхневычегодская этнографическая группа к.-з.)
Лузса – прилузцы (лузско-летская этнографическая группа к.-з.)
Лызь – лыжи, обшитые камусом
Лызя кöм – специальная обувь для ходьбы на лыжах, из одного куска толстой сыромятной кожи с цельной толстой подошвой, загнутыми кверху носками и пришитыми суконными голенищами
Лэч – силок; *му лэч* (“силок на земле”), *пу лэч* (“силок на дереве”), *сёръя лэч* (“силок на жерди”), *карнана лэч* (“очепа, силок с противовесом”), *лайкана лэч* (“пружинящий силок” на зайцев)
Лямпа – лыжи

Малича – одежда оленеводов закрытого типа из пыжика с пришитыми капюшоном и рукавицами
Мегыр – дуга конской упряжи
Меж – баран
Мöс – корова
Мыг – нижняя рубаха, нижняя часть женской рубахи

Нальк – плашка, ловушка на пушных зверей, реже – на рябчика
Ним видзысь – букв. “имя охраняющий”, колдун, ведун, пользующийся заговорами; личный дух-хранитель
Нимкыв – букв. “имя-слово”, заговор
Нинкöм – букв. “липовая обувь”, лапти из бересты или липового лыка; лапти были распространены только у к.-п. и южных к.-з. (прилузцы, сысоличи)
Ноддя – костер между двух сухостойных бревен
Номдöра – глухой капюшон-накомарник из холста
Ноп – мешок из лосиной (телячьей) шкуры;
Норт – специальные сани для езды на оленях; длинные охотничьи сани для перевозки грузов вручную или с помощью собак
Нöк – сметана
Ныв юр – девичья налобная повязка иж. к.-з. из сложенного в узкую полоску платка, завязанного на затылке
Нянь – хлеб; *черинянь* – рыбник

Олыся – “жилец”, дух-хозяин дома, жилых и хозяйственных построек, домовой
Омöль – мифологический персонаж, антагонист бога-ена; нечистая сила (обобщ.)

Панды – меховая опушка подола малицы
Парка – одежда оленеводов закрытого типа, сшитая мехом наружу из тонких шкур молодых оленей, надевается в холодную погоду поверх малицы; *ной парка* (“суконная парка”)
Пас – знак, тамга, родовой знак
Пась – шуба, полушубок, тулуп
Паськöм – одежда; *кулан паськöм* – погребальная, смертная одежда

Пеж – “нечистый”, “нечистое”, магическая “нечистота”, часто связываемая с сексом
Пежгу – пыжик
Пельнянь – букв. “ухо-хлеб”, пельмени
Пельса – кадка, ушат
Пернай – крестный отец
Пернянь – крестная мать
Печераса – печорцы (этнографическая группа к.-з.)
Печкан, козяль – прялка
Пидзöс кыскöд – вязаные наколенники
Пим, пими – сапоги с голенищем выше колен из оленьего меха ворсом наружу
Пиня – борона-суковатка
Пода – скот (к.-п.)
Помча – сетное подъемное орудие для лова рыбы в виде колодезного журавля
Порсь – свинья
Пöжалöм – “пропекание”, магический обряд лечения
Пöлян – дудка; *каля пöлян* – букв. “чайка-дудка”; *куима пöлян* – “трехствольная дудка”; *квайта пöлян* – “шестиствольная дудка”; *öкмыса пöлян* – “девятиствольная дудка-флейта”; *гум пöлян* – “дудка из дудника”; *сёй пöлян* – “глиняная дудка”, флейта в форме птицы; *бадьпу пöлян* – “ивовая дудка” типа кларнета; *сюмöд буксан* – “берестяный рожок”, *сюмод пöлян* – “берестяная дудка”; *юсь пöлян* – “лебединая дудка”
Пöлясьысь – “дующий” < *пöлявны* (“дуть”) – лекарь, исцеляющий дутьем на воду, на больного
Пу барабан – “деревянный барабан”: деревянная прямоугольная дощечка с ремешком, пастушеский музыкальный инструмент
Пу бедьяс – “деревянные палки”: две ошкуренные сухие березовые палки, соединенные веревкой, музыкальный инструмент пастухов-оленеводов
Пывсьöдчысь – букв. “банщик” < *пывсьöдны* (“парить, выпарить”) – лекарь, исцеляющий в бане; *пывсьöдчыны* – “лечить в бане”
Пывсян, пылсян, пыысян – баня; охотничья банька
Пывсян айка – “банный хозяин”, банник
Пызь – мука
Пыльöм – кулёмка, самолов давящего типа; *кöч пыльöм* – “кулёмка на зайца”, *сана пыльöм* – “кулёмка на росомаху”, *ош пыльöм* – “кулёмка на медведя”
Пыридз – пешня
Пыртöм – букв. “введение”, крещение, крещеный
Пыртысь – букв. “вводящий”, крещающий
Пыш – конопля

Рак ноп – устройство для переноски поклажи на спине, сплетенное из бересты на черемуховую раму
Рок – каша; *косаа рок* – “каша косы” в честь окончания сенокоса; *чарлаа рок* – “каша серпа” в честь окончания жатвы (см. *чомöр*)
Рыныш – овин
Рысь – творог

Сак – мелкоячеистая сеть-мешок для лова мелкой рыбы
Самшура – женский головной убор, чепец неправильной трапециевидной формы сшитый из кумача, с твердым дном, по краям обшитый твердым валиком
Свадьба видзысь, свадьба видзись, свадьба пыкыд, свадьба пыкöд – “свадьбу охраняющий”, “опора свадьбы”, колдун, охраняющий свадьбу
Сермöд – узда
Сёркни – репа
Сигудöк, сигудэк – “волосяной гудок”, струнный смычковый или щипковый музыкальный инструмент
Сийöс – хомут
Сийöс пыр лэдзöм – “протаскивание сквозь хомут”, магический обряд лечения
Сой дор, сой сос – вязаный или войлочный нарукавник
Сос – верхняя часть женской рубахи (I); вязаный или суконный рабочий нарукавник (II)
Сöвик – одежда оленеводов закрытого типа, шьется подобно *парке* мехом наружу, но из шкур взрослых оленей, надевается в холодную погоду поверх малицы

Сӧстӧм – “чистый”, ритуальная чистота
Сукман – сермяга, зипун
Сур – пиво
Сутшйодлӧм – “покалывание”, магический обряд лечения покалыванием острыми предметами (веретено, щучьи зубы, шило)
Сыктылса – сысоличи (этнографическая группа к.-з.)
Сырп – сеть-одностенка, сшитая в виде мешка
Сюзьваса – зюздинцы (этнографическая группа к.-п.)
Сюмӧд киль – музыкальный инструмент, берестяная ленточка, натянутая между губами
Сярган – “трещотка”, музыкальный инструмент, идиофон

Таб – поплавок на рыболовной сети: *пу таб* (“деревянный поплавок”), *сюмӧд таб, сюмед таб* (“берестяной поплавок”)
Таг – хмель
Тасма – кожаный широкий ремень охотников и оленеводов, носили на поясе или через плечо
Тоин – пест
Торган – “бубенчик”, деревянная погремушка
Тотшкӧдчан – сторожевая колотушка, с билом-молоточком внутри в виде головы коня (птицы) или с деревянным шариком, идиофон
Тӧбек – сапоги высотой 40 см из оленьего камуса ворсом наружу
Тӧдысь – “знающий” < *тӧдны* (“знать, узнать, отгадать”) – общее название знахаря, колдуна, ведуна
Туй – тропа: *лэч туй* (“силковая тропа”), *чӧс туй* (“слопцовая тропа”)
Тун – ведун, колдун > *тунавны, тунасьны* (“предвещать ворожить, гадать”)
Тшамъя – амбарчик на четырех (или одной) высоких ножках для хранения охотничьих припасов и добычи
Тшуп, йӧр – запор, заграждение из кольев для ловли рыбы “мордой”
Тшыкӧдчысь – “портящий”, зловредный колдун; *тшыкӧдӧм* – порча
Тшынӧдӧм – “окуривание”, важная часть многих обрядов
Тыв – сеть, невод
Тыла – подсека
Тыла агас – борона-суковатка для работы на подсеках

Удораса – удорцы (этнографическая группа к.-з.)

Чарки, чуктӧм – поршни, сшитые из сыромятной кожи, стягиваемые у щиколотки ремешком
Чарла – серп
Чер – топор; *лагыра чер* (“топор с бородкой”), *комму чер* (“пермяцкий топор”), большой топор для валки леса; *вачер* (“водяной топор”), вертикально насаженный топор для прорубания льда; *чер ӧшлан-кӧртлан* (к.-з.), *чер ӧшван* (к.-п.) – “подвешивание топора”, обряд гадания с топором
Чипсан – дудка-свисток; *куима чипсан* (“трехствольный свисток”), *сьӧла чипсан* (“рябчиковый свисток”), манок, *бадьпу чипсан* (“ивовый свисток”), *льӧмпу чипсан* (“черемуховый свисток”), *пелысьпу чипсан* (“рябиновый свисток”) – закрытые продольные флейты с деревянной пробкой со щелью; *идзас чипсан* (“соломенный свисток”)
Чом – навес, шалаш; *киска чом* (“шалаш, крытый берестяными полотнищами)”, *лыска чом* (“шалаш из елового, пихтового лапника”); чум
Чомӧр, чомер – ритуальная каша; ритуал, завершающий помочи, коллективную работу
Чӧрӧс – холщовые и суконные чулки без пятки
Чӧс – слопец, ловушка на боровую дичь давящего типа
Чуж – солод
Чышъян, от – платок; *сыръя чышъян* – платок с бахромой; *кузь чышъян* – шаль

Шабді – лен
Шабур – длинная глухая рубаха из толстого домотканого полотна, бока которой состоят из четырех скошенных полотнищ, рабочая одежда с круглым вырезом вместо ворота, к которому иногда пришивали капюшон из холста (*юр кышӧд*). У сысольских к.-з. и иньвенских к.-п. – холщовый кафтан типа поддевки с отрезной спиной и сборами от талии, обычно синий, на холщовой белой подкладке

Шева – заболевание истеридемонического характера; кликушество; дух-носитель кликушества
Шег – овечья бабка (лодыжка)
Шердын – берестяной лоток для провеивания зерна
Шиш – архаический овин конической формы из жердей (зюздинские к.-п.)
Шог – несчастье
Шона – яма с очагом в ямном овине
Шуд – счастье
Шушун, шушин – косоклинный сарафан из домотканого пестрядинного холста или набойки синего цвета
Шы – (I) охотничье копье; (II) хлев
Шыд – суп; *тшака шыд* ("грибной суп"), *яя шыд* ("мясной суп")

Эжватас – вычегодцы (этнографическая группа к.-з.)
Эшкын – одеяло из овчин с мешком для ног

Юква – уха
Юрной – головной убор коми-зырянских девушек, очелье без дна, обтянутое красным сукном, вышитое бисером и украшенное мехом

Язьваса – язьинцы (этнографическая группа к.)

МАРИЙЦЫ

Ава – мать (*миф.*), Богиня-мать
Авун, агун, ӱн – овин
Агавайрем – земледельческий праздник пашни, весенне-полевых работ, плуга
Агавайрем ото – роща для проведения праздника "агавайрем"
Агавуй – деревянный плуг типа "сабан"
Агавуй, косиля – косуля, старинный плуг
Азакӱпчык, азакудо, сӱм – послед
Азырен – (*миф.*) дух, ангел смерти, смерть (как существо)
Акпатыр – (*рел.*) почитаемое Божество, герой преданий
Акырсаман – (*рел.*) светопреставление, конец света
Албаста – (*миф.*) злой дух, дьявол
Алдыр – большой деревянный ковш для пива
Аньык капка – ворота из разборных жердей или досок
Арака – вино
Арвагудо – клетушка для хранения мякины и отрубей, мякинница, сарай для мякины
Аршака, коршака, корсака – острога, колющее рыболовное орудие с зубьями-крюками
Атма, сак – намет
Ахметек-патыр – богатырь, герой преданий
Аяр кон470 кече – (*рел.*) злой щелоков день, предпасхальная суббота – день очищения

Болтуш – марийский князь, руководитель борьбы за независимость г. Малмыжа

Вапш, келде – невод, рыболовная сеть
Васке – полукруглый топорик-тесло с длинной ручкой
Васли кува-кугыза – старик Василий со старухой Васильевной – ряженые
Вате – жена
Вашклат, васка – клеть с подклетью, две клети, соединенные общими сенями
Вашпӧрт – трехраздельный дом "изба + сени + изба" под одной крышей
Венге – зять, обращение родителей невесты к мужу дочери или родственницы
Вердыме-кукдымо – (*миф.*) умершие без роду и племени
Вес тӱня – (*миф.*) загробный мир, тот свет
Висте – полба
Вич(е) мари – вятские марийцы
Водыж – (*миф.*) дух, название низшего божества
Возак – закрытый очаг сбоку шестка

Волак пуш – простой корытообразный челн
Вопш – дупло, где живут дикие пчелы, борть
Вопш кандра, вопш керем - веревка для влезания на бортные деревья, бортевая веревка
Воштыр комдо – плетеная из прутьев корзина
Вувер – (*миф.*) упырь, ведьма, душа колдуна, злой дух, вампир
Вуй пўтыршо ава букв. "мать намотавшая голову", женщина, которая расплетает волосы невесты и закручивает их в завиток для надевания женского головного убора
Вуй ўмбал Юмо – (*рел.*) букв. "бог над головой", личный бог-покровитель человека
Вургем клат - клеть - кладовая для одежды
Вургем чийше – (*рел.*) букв. "наряженный в одежду", исполнитель роли покойного на поминках в сороковой день
Вўд Ава – (*рел.*) Богиня, Мать воды
Вўд вакш – водяная мельница
Вўд ия – (*миф.*) водяной, сказочное существо, живущее в воде
Вўр чуҥга – биточки, изготовленные из крови домашних животных, смешанной с крупой и сырыми яйцами
Вўредыш – (*рел.*) поминки с жертвоприношением в сороковой день или в годовщину смерти покойника
Вўршудо – зверобой
Вўта, вича – хлев
Вўтла мари, выдла мары – ветлужские марийцы
"*Выдшы йога*" – марийская народная песня "Воды текут"
Вынер, мўнер – холст, холстина

Еҥга – невестка, жена старшего брата или старшего родственника, обращение к невесте младших родственников мужа
Ер, йӓр – озеро
Ече – лыжи

Идым, йыдым, анпичы – гумно, ток; отгороженное место, где складывали и молотили сжатый хлеб
Идым леваш – крытый ток
Идым чара – гумно, ток; открытая площадка для молотьбы
Издер, изидир – ручные санки, санки, салазки
Изи вол – корытце
Изи кудо – часть "кудо" – небольшое отделение у задней стены летней кухни
Изи мелна – оладьи
Изи товар – топорик
Изике, ичык – светец
Изи мӧр погым кечӹ – день сбора земляники, календарная дата
Изи пӧрт – малая изба
Изорва – ручная одноосная тележка, коляска
Ий, нўске – долото, пешня для долбления ульев и колки льда
Ик кўртнян шогавуй, марла шога – односошниковая соха (марийская соха)
Илем, сурт – жилище, жилье, усадьба, двор, селище, поселение, стойбище
Илян – дающий жизнь
Илян Юмо – (*рел.*) божество, дарующее и поддерживающее жизнь
Имне – лошадь
Ир мўкш, текте мўкш – дикие пчелы
Ия – (миф.) дьявол

Йокма – гостинец
Йолан клат – букв. "клеть на ногах"
Йолаш, ялаш – штаны, брюки
Йоҥеж – лук
Йошкар арака – вино
Йошкар пеледыш пайрем – праздник красного цветка
Йошкарушмен – свекла
Йўр пучымыш – обрядовая каша, сваренная во время засухи

“Йывырте” – национальная песня “Радуйся”
Йыгыр пуш – парный челн
Йыланда – герой преданий
Йындал, едал – лапти
Йытын, итӹн – лен

Каван шаге – подмостки для хлебных кладей
Кавун, кавак – тыква
Каж, орлай – колбаса из солонины, заправленной в конские кишки, домашняя колбаса из конского мяса
Каза, кесӹ – коза
Какша(н) мари – кокшайские марийцы
Калаче, клендыр – калач, баранки
Капка орол – (*миф.*) страж у ворот загробного мира, привратник
Кар – скобель, долото
Карт, молла – (*рел.*) жрец, руководитель жертвоприношений и языческих молений
Каче – жених; парень
Кашак, тӱшка – группа, толпа, род, фамилия, клан
Кашка омарта, пундыш омарта – улей–колода, улей, колода из кряжа
Кашта – перекладина
Кем – сапоги
“Кеҥеж йӱд” – драма Н. Арбана “Летняя ночь”
Кепшыл руалмаш – обряд “разрубания пут” во время свадьбы
Керем – “веревочка”, стебельчатый шов, косая стежка, район, удел, мера земельная
Керемет – (*миф.*) почитаемый родовой покровитель восточных мари, злой дух у луговых и горных мари
Керышташ, керыштыш темышан – вид вышивки счетной гладью
Кече Ава – (*рел.*) богиня солнца, дух солнца
Кешыр, мокропка – морковь
Кидвакш, вакш – ручная мельница
Киебак ӱмбал кугурак – (*рел.*) божество, старейшина над горой Киебак
Кинде, сыкыр – каравай хлеба, хлеб, пищевой продукт, выпекаемый из муки, хлебное блюдо
“Кинде дене каяш” – букв. “ехать с хлебом”, идти в гости с гостинцами
Кинде каван – хлебные клади из снопов
Кинде клат – хлебный амбар
Кинде кольмо – лопата для посадки хлеба в печь
Кинде перке ава – (*рел.*) богиня, обеспечивающая достаток хлеба
Кинде перке – достаток хлеба; (*рел.*) божество, обеспечивающее достаток хлеба
Киндерке – формовка для теста в виде чашки, хлебница
Киямат ача – “названный” отец жениха, посаженый отец на свадьбе
Киямат тӧра – (*рел.*) владыка загробного мира
Кияр, огурцо – огурец
Кужу орва, ломаш орва – телега с длинными массивными дрогами без кузова
Коҥга, камака – печь, сооружение для отопления
Ковыж – варган, смычковый музыкальный инструмент марийского народа
Ковышта, кавшта – капуста
Ковышта шаге – парник для рассады
Ковыштан шӱр – овощной суп с добавлением крупы, сырых яиц; щи
Когыльо, кагыль – пирог, пирожок
Кожер, кожла – ельник, еловый лес, лес
Кок кӱртнян шога, шогавуй – двухсошниковая соха с перекладной полицей, сошник
Кок пачашан клат, ӱмбала клат, пулдыр – двухэтажный амбар-клеть
Кол – рыба
Кол шӱр – уха
Колотка – гроб
Колышо муро – похоронная мелодия
“Коля кыша” – букв. “след мыши”, вид резьбы
Коман мелна – слоеные блины
Комбо – гусь

Комбылен оптымаш – укладка снопов “зигзагами”
Комдо – корзина, лукошко из лубка или лозы
Корем, карем – овраг
Коча – дед, “большой отец”
Кочушмен – редька
Корага, жван – старинная деревянная посуда для пива; жбан вместимостью с ведро
Корага, шоваш – старинный деревянный сосуд с ушком для пива или кваса
Котырма – деревянная подошва, пришиваемая к лаптям в осенне-весенний период; каблук, толстая набойка у обуви под пяткой
Крестылен оптымаш – суслоны-крестцы
Кува – “большуха”, старшая женщина в большой семье
Кугарня – пятница, почитаемый день недели
Кугерге – имя, букв. “старший сын”
Кугече – Пасха
Кугече годым кумалме муро – песня-молитва, исполняемая в Великий день
Кугече кугу Юмо – божество Пасхи, Великого дня, великий бог Пасхи
Кугу олымбал – широкие нары
Кугу веҥе – помощник распорядителя свадьбы или же один из организаторов свадьбы; более старший муж одной из сестер или же более старший муж одной из дочерей, “старший зять”
Кугу пӱто – (*рел.*) Великий пост
Кугу Серлагыш – (*рел.*) Великий спаситель, название одного из божеств у язычников-мари, якобы способный уберечь людей от несчастий
Кугу Сорта – букв. “Большая свеча”, религиозная секта, а также вера и религиозные представления этой секты
Кугурак – (*рел.*) старейшина, божество (не высшего порядка)
Кугурак – “большак”, старший член большой семьи; вождь, предводитель племени или союза племен
Кугӱдыр – имя, букв. “большая дочь”
Кудвече, кудвичӹ – двор
Кудо, кудӹ – летняя кухня в виде легкой бревенчатой постройки без пола, потолка и окна, центр культово-обрядовой жизни семьи
Кудо водыж – (миф.) дух–покровитель жилища, домовой, фантастическое существо, якобы живущее в доме
Кудугылан пӧрт – дом-пятистенок
Кузык – приданое невесты; подарок крестной матери, родственников молодой жены для родственников мужа
Кумлукан шарпан – головной убор женщин, шарпан длиной в три меры
Кумыр – букв. “три белки”, денежная единица, равная одной копейке
Кумытшым чӱктымаш – (*рел.*) зажигание свеч на третий день после похорон
Кумышка арака, шолтымо арака – самогон
Кундыш кугыза – (*рел.*) божество, Старик над рекой Кундыш
Куп, шор – болото
Курска – зять, муж старшей сестры, обращение молодых родственников невесты к ее мужу; дядя (двоюродный) – муж младших сестер родителей
Курт – сушеные сырники, изготовленные из кипяченого квашеного молока или пахты, домашний сушеный сыр
Курыш, кырыш, пешыр – кузов; короб из бересты и лыка
Кут вынер – кусочек холста, используемый для символического покрытия тела покойного
Куэр, чашкер, кугилä – березняк
Кӱ – камень
Кӱмыж, цäшкä – большая деревянная чаша
Кӱрка, тӱрка, немычтыве – индюк
Кӱсӧ – летнее моление, летний праздник перед Петровым днем
Кӱсото – священная роща, мольбище, языческая молитвенная роща
Кӱсле, кäрш – гусли
Кӱшыл вера – букв. “высшая вера”, крещеные марийцы, почитающие только небесных богов
Кӱэшташ – выпекать
Кылта – сноп

Кылта орва – телега для транспортировки снопов и сена
Кыне – конопля
Кыненур, кӹневичӹ – коноплянник
Кыстыви – перегнутый пополам сочень с начинкой внутри, пирожок (из пшенной каши в пресном сочне)
Кышал – кисель
Кюмуж, кӱмыж – букв. "чаша", разросшийся род

Лапаш – похлебка из муки или толокна, разведенная на простокваше, молоке и т.п.
Латшымыр – букв. "семнадцать белок", денежная единица, равная 5 копейкам
Лаче, пешыр – ранец, плетенный из лыка короб, корзина с крышкой
Лашка, лашка шӱр – суп с клецками, ритуальное блюдо, изготовленное невесткой в доме жениха
Леҥеж, калнык – долбленая цилиндрическая посуда с вставным дном
Леваш, левич, лапас – сарай; крытое строение, обычно без потолочных покрытий
Ложаш, лашаш – мука
Локтыш, пошартыш – (*рел.*) порча; что-либо заколдованное, предназначенное для порчи кого-либо или чего-либо
Ломаш пече – прясло из жердей
Лӧдӧ – силки, ловушка, капкан, западня; приспособление для ловли птиц, зверей
Лудо, лыды – утка
Лудышмуро – частушки
*Лупшен шийма*ш – способ обмолота путем хлестания о зубья или спинку бороны, о деревянные козлы или колоды
Лышташ пайрем – праздник листьев, отмечается в канун православной Троицы; Троица (религиозный праздник)

Майра копна, марьявуй, сусла, шушла, шурка – суслоны, копны из снопов
Мардеж вакш – ветряная мельница
Марий калык ойпого – устное народное творчество мари
Марий ӧраза – марийский пост
Марий Самырык театр – Марийский театр юного зрителя
Марий Ушем – межрегиональное демократическое общественное объединение
Марла авун, ӓн – овин – шиш, старинный марийский овин
Марла вера – двоеверцы, крещеные марийцы, придерживающиеся православия и языческих культов; марийская вера (комплекс синкретизированных верований и культов крещеных марийцев, включающий как почитание языческих божеств и духов, так и поклонение христианским святым)
"*Марла календарь*" – ежегодник (издавался в 1906–1913 гг.)
Марла капка – одностворчатые ворота без крыши на двух столбах с широким полотном из колотых досок или жердей
Марла леведыш – самцовое перекрытие крыши
Марла совла – деревянный половник
Маскайол, кӱртньыйол – приспособление для влезания на бортные деревья
Мел тӱр – нагрудная вышивка рубахи
Мелна, мелла, меленӓ – блины, празднично-обрядовое кушанье
Мер – землячество, община, общество; форма объединения людей
Мер Юмо – (*рел.*) бог, управляющий мирскими делами
Мераҥ оптыш – капкан, силок для зайцев в виде затягивающейся петли из грубых ниток или конского волоса
Мераҥ чуҥга – биточки из рубленой зайчатины, смешанной с крупой, мукой и сырыми яйцами
Мераҥвот – сети-тенета
Мланде Ава – (*рел.*) богиня Мать земли
Монча, момоца – баня
Мужан, мужанче – (*рел.*) ворожея, гадалка
Мужо – рел., злой дух болезней, болезнь
Муно тувыртыш, пулашка муно, мыны плошка – яичница-селянка
Муно, мыны, чымыне – куриные яйца
Муро йомак – сказка в песенной форме

Мӱвӱд, шеревӱд – подслащенная медом вода
Мӱгинде – пряники, коврижка
Мӱй – мед
Мӱкш отар – пасека
Мӱкшава – пчеломатка
Мӱкшава четлык – маточник
Мӱкшиге – пчелиный рой
Мӱкш Пӱйырышо – (*рел.*) букв. "Предопределитель пчел", божество
Мӱкш шочын – (*рел.*) букв. "Создатель пчел", божество
Мӱкш Суксо – (*рел.*) Хранитель пчел
Мӱма, вӱма – помочь, взаимопомощь, общественная помощь
Мыжер, мыжар – демисезонный прямоспинный кафтан; теплая верхняя одежда из грубого домашнего сукна или холста с подкладом

Насыл – род, поколение, родство, потомство, предки
Нашмак – вышитая полоска холста в виде короткой широкой ленты, составная часть головного убора мариек "шарпан"
Немыр – жидкая каша из муки, пюре; каша
Немырвот – ритуальная каша
Нӧлпер, лӱлпан – ольховник, заросли ольхи
Нӧреп, мӱгреп – погреб, колодец, яма
Нӧшмӧ кинде – кушанье из перемешанного толченого конопляного семени с хлебным мякишем
Нӧшмӧ мелна – блины с начинкой из конопляного семени
Нӧшмӧ шӱр – суп из семян конопли
Нӧшмӱй – растительное масло из конопляных семян
Нур, ныр, анга, ага – поле, пашня, безлесное пространство
Нур Кува-Кугыза – (*рел.*) Старуха – Старик поля – покровители урожая на полях
Нылле пайрем – (*рел.*) поминки на сороковой день после похорон

Онгавал, шӧрлык – полка, шкаф (прикрепленный к стене)
Оварчык, аварцы – лепешка из кислого теста
Овда – миф., существо женского пола с длинными волосами, большими грудями, любившее ночью кататься на лошади
Окна, тӧрза – окно
Олдырчо, чыгыр – блок, приспособление для поднятия улья-колоды на дерево
Олно, олын – выкуп за невесту, калым
Олто, кыштек – ластовица рубахи
Олымбал, олманга – лавка для сидения
"*Омса лондем руымаш*" – обряд, букв. "разрубание порога", исполняется на второй день свадьбы у родственников жениха
Он, Хан – вождь; глава, начальник; (*рел.*) божество-владыка
Онаеҥ погын – высший руководящий орган, коллективное собрание руководителей моления религиозного объединения "Ошмарий-Чимарий"
Онапу – (*рел.*) священное дерево; дерево, перед которым совершалось моление
Онар – (*миф.*) богатырь, великан
Ончыл оралте – передняя чистая половина двора
Ончыл шовыч, ончыл сакыш – передник (без грудки)
Ончыч коштшо – букв. "вперед ходящий", сват, сваха; тот, кто сватает
Ончыч шогышо – букв. "предстоящая", подружка невесты на свадьбе
Оралте, аралтӹ – двор, дворовые постройки
Орва, орава – телега, повозка
Орва кашта – жесткие дроги телеги
Орол пӧрт – пожарный сарай, сторожка
Орьеҥ – новобрачный (-ая)
Орьеҥ мелна, ӓрвӓтӹ меленӓ– блины, испеченные молодушкой
Ото – роща; небольшой лес, чаще лиственный; (рел.) священная роща
Ош арака – букв. "белое вино", водка
Ош кугу Юмо – (*рел.*) Великий Светлый Бог

Ошмарий-Чимарий – букв. “Белые мари” – религиозное объединение истинно соблюдающих веру предков
Ӧран, орен, йыра – пахта
Оранвочко, ӧренвочкы – маслобойка с пестом-поршнем

Пакча, кавштавичӹ – огород
Пакча саска, садвичӹ хӓдыр – огородные культуры
Палыш – пирог с начинкой из мяса и сала с крупой
Памаш – родник, ключ
Паренге, роколма, тури, картопка – картофель
Паренге мелна – блины с картофельной начинкой
Пари – (*миф.*) злой дух
Пасу капка – полевые ворота
Пашкан – герой преданий
Пелтыме ӱй – топленое масло
Перемеч, туаткал, шаньга – ватрушка с начинкой из творога, конопляного семени, картофельного пюре или ягод
Перке – плодородие, богатство, сбережение
Перке Юмо – (*рел.*) божество – хранитель прибыли и неистощимости
Пече – изгородь
Печке, пецке, вочко – бочка
Пиамбар – (*рел.*) пророк, покровитель, провозвестник
Пиамбар Юмо – (*рел.*) божество Пророк
Пиамбар ӱдыр – (*рел.*) дочь божества Пиамбар
Пижман мари – пижменские марийцы
Пикш – стрела
Пиштер, пиштан, пистер – липняк
Поҥго, понгы – гриб
Поҥго шӱр – суп грибной
Под, пад – котел
Подкинде – лепешки, отваренные в котле
Подкогыль, падкагыль – пирожки-вареники из пресного теста, с начинкой из творога или мяса
Полко, волко, волык, влак, родо – потомки, родня
Полто, салат – солод
Поро Лемде курык кугыза – (*рел.*) божество, Добрый Старик Немдинской горы
Портышкем, мижгем – валенки
Пота – кушак
Почеш толшо – букв. “прибывающие вслед”, родственники невесты, прибывающие в дом жениха, сопровождающие приданое
Почиҥга – починок
“*Пӧлек*” – букв. “Подарок”, объединение надомного труда
Пӧрт – бревенчатое срубное жилище, жилая изба
Пӧрт авун, рушла авун – срубный овин
Пӧртончыл – сени
Пӧрт-пӧртончыл – двухраздельное жилище “изба + сени”
Пӧштӱр – вышивка на уровне груди
Пу тер, цара тир – сани-дровни
Пуалтыме кольмо – деревянная лопата для веяния
Пура, сыра – хлебное хмельное пиво
Пура йӱаш каяш – букв. “ехать пиво пить”, отправляться в гости
Пура корка – пивная кружка
Пура орва – ухват на колесиках
Пуравол – корыто для фильтрования пива
Пуравочко – бочка, бочонок для пива
Пурса, пырса – горох
Пурса шӱр – суп гороховый
Пучымыш – каша из крупы
Пуш – лодка

Пуш кольмо – весло
Пушто – толокно
Пӱнчер, яктер – сосновый бор
Пуро, пӱйыр, шорва – медовуха
Пураш мари, пураш вате – свадебные чины, ответственные за доставку свадебного угощения жениха, защитники новобрачных от колдовства и несчастья
Пӱрышо – (*рел.*) божество-предопределитель
Пӱшкан тӱр, пӱшкыл тӱр, йыпкен – "роспись", название вышивки
Пӱян орава, мӧска арава, кылте тошкымы арава – деревянный каток-молотуха
Пычал – ружье

Реве, ревы – репа
Рознега – герой преданий
Руашвочко, куашна – долбленая квашня
Рушла агун, рушла ӓн– русский овин
Рушла вера – букв. "русская вера", конфессиональная группа, приверженцы православной веры
Рушла капка – ворота по русскому образцу – на трех-четырех столбах, с двумя полотнищами и с крышей
Рушла тӱр – русская вышивка
Рыдевак кугыза – (*рел.*) божество Старик над рекой Рутка

Сава, са – коса
Савус – (*миф.*) распорядитель–помощник Господина загробного мира
Савуш – дружка на свадьбе
Сакче, Суксо – (*рел.*) божество-хранитель
Салан тир, креслан тир – сани-розвальни
Салма, селмӓ – сковорода для выпекания блинов
Салма муно – омлет
Салма муно, муно оварчык, мыны жаркой – яичница-запеканка
Салмагинде, селмӓгиндӹ – лепешки из круто замешанного теста
Сапонды, сепанды, топец – цеп, орудие молотьбы
Семык – (*рел.*) праздник, марийский Семик
Серлагыш – (*рел.*) божество-спаситель
Совла, совала, пане – ложка, деревянная ложка
Сокта, шокта – вид колбасы с оболочкой из кишок, начиненной крупой, мелкорубленым мясом и жиром
Солык – вышитое полотенце
Сорла, сарла – серп
Сорла пукшымаш – обряд "угощения серпа" после завершения жатвы
Сорока – каркасный женский головной убор
"*Сорта*" – "*Свеча*" – религиозно-культурологическое объединение
Сорта чӱктымӧ кече – обряд, день зажигания свечи, поминки в Великий Четверг
Сӧсна, сасна – свинья
Сӧсна копна, ушкал копна, кужика копна – клади из яровых хлебов удлиненной формы
Сулма – зимние штаны
Сурт, суртолмо – усадьба
Сӱан – свадьба
Сӱан повозка – свадебная повозка
Сӱанвуй – чин крестного отца на свадьбе
Сӱрем – праздник летнего жертвоприношения
Сӱрем мужо – (*миф.*) дух, изгоняемый во время праздника "Сӱрем"
Сӱрем пуч – ритуальная труба, используемая во время праздника "Сӱрем"
Сӱрзӱр – (*миф.*) огненный змей
Сынга – (*рел.*) период цветения хлебов, время соблюдения запретов

Таве – колодец
Тага шур – букв. "рога барана", название вышивки
Тагына, тӓгӓнӓ – начевка

Тагына пуш – лодка типа каноэ с расширенными тонкостенными бортами
Такия – девичья полусферическая шапочка
Такмак – частушка
Талешке кече – День национального героя, национальный праздник
Тамга – знак собственности, долгое время заменял личную подпись его владельца
Тар, вире – просо
Таракан пырса – вика
Таргылтыш, арыптыш, пинерешке – (миф.) леший
Ташлама корка – ритуальная деревянная чашка для пива
Теҥгыл – скамья
Темышан тӱр – “косая стежка”, название вышивки
Тер, тир – сани
Терке – небольшая деревянная чаша
Теркупш – валяная шляпа
Тертаван, тирволожа – полоз саней
Тичмаш кинде – непочатый каравай хлеба
Тиште – разросшийся род
Тиште кече – День марийской письменности, национальный праздник
Торык, тарык – творог
Тошкем, идым-пакча, сат-пичы – задворки усадьбы
Тоштыеҥ, тошто марий – (*рел.*) букв. “старые люди”, почитаемые предки
Тошто каван – старые хлебные клади со снопами зерна
Тоштыеҥ ой – марийские мифы, заветы предков
Тӧрышто шинчыше – букв. “сидящий за столом” – родственник невесты
Туара, тара – сырок, творожная лепешка
Тувыр, тыгыр – нательная рубаха
Тувыртыш, малтыме торык, амалтымы тарык – простокваша из цельного или кипяченого молока
Тувыртыш, торык – творог
Туйыс – берестяной бурак
Тукым дене кумалтыш – (*рел.*) патронимическое моление
Тукым ото, насыл-ото – (*рел.*) священная роща патронимии
Тумер – дубрава
Тумна – сова
Тупйыр тӱр – вышивка на спине
Тупыньла куштымаш – букв. “пляска наоборот”, ритуальный танец на поминках
Тутой – герой преданий
Тӱжвал пӧртончыл, кырлеч – крыльцо
Тӱмыр – барабан
Тӱня кумалтыш – (*рел.*) всенародное моление
Тӱня Шочын Ава – (*рел.*) Всемирная Богиня Рождения, языческая богиня
Тӱня Юмо – (*рел.*) божество, покровительствующее явлениям природы, небесным светилам
Тӱҥ кочкыш – основная пища
Тӱр – вышивка
Тырма, шӱре, шӱйре – борона

“*У вий*” – “Новая сила” (журнал)
“*У илыш*” – “Новая жизнь” (журнал)
У пучымыш – (*рел.*) праздник нового урожая (“новая каша”)
Угинде – (*рел.*) праздник нового урожая (“новый хлеб”)
Ужга, ыжга – шуба
Ужшо-колшо – (*рел.*) букв. “сведущий”, ясновидец
Умыла, ымыла – хмель
Умлавече – хмельник
Упш – шапка
Упшалтем, шагалтем – бабки-клади ярового хлеба
Урвалте йыр тӱр – вышивка вдоль подола
Ургыш воктен тӱр – вышивка вдоль продольных швов
Уржа, ыржа – рожь

Урлык лукмаш – вывоз семян
Урлыккомдо, удымгомдо – севалка-лукошко
Урмат, урлык, вырлык, тукым, насыл – букв. "отпрыск, поколение", названия для обозначения патронимической группы
Ушкал – корова
Ушменвÿд – овощные напитки из редьки, репы, брюквы, свеклы

Ӱдыр – дочь; девушка; невеста
Ӱдыр йÿктымаш – сватовство
Ӱдыр йодмаш, ӱдыр ончымаш – смотрины
Ӱдыр модмо пӧрт – нанятый дом для девичьих игр
Ӱдыр пура, ӱдыр сий – девичьи угощения
Ӱй – масло
Ӱйарня – масленица
Ӱйарня кашта – парные жерди для масленичных катаний
Ӱйарня кува, ӱйарня кугыза – старик и старуха масленицы – ряженые
Ӱлыл вера – букв. "нижняя вера", часть крещеных марийцев, почитающих наряду с небесными богами и низших духов
Ӱш – толкушка
Ӱшто, ӹштӹ – пояс
Ӱян туара – сушеные сырки, уложенные боком в плошке, залитые топленым маслом
Ӱяча, ӱяца – клецки, приготовленные в масле в виде мелких колобков или лепешек

Ханаян – герой преданий

Чарша – занавес
Чимари вера – религиозные верования некрещеных мари, языческая вера
Чойн кӧршӧк – чугунный горшок
Чон, ӧрт, йӑнг – душа
Чыве, цӹвӹ – курица
Чытан пече, чыкма пече – плетень из гибких ветвей
Чытыр пече – изгородь из тонких жердин

Шайтан – (*миф.*) злой дух
Шарды шур – букв. "рога оленя–лося", название вышивки
Шарпан – мягкий полотенчатый женский головной убор
Шарпан поч – букв. "хвост шарпана", часть головного убора
Шенгел оралте – задняя часть двора
Шелык – место проведения религиозного праздника
Шемшыданг – гречиха
Шергинде, шергиндӹ – жертвенные пресные лепешки
Шергом перемеч – ватрушка из пресного теста
Шере лашка – клецки из пресного теста
Шерека, претньӹк – бредень
Шерушмен, ширушман – брюква
Шешке – сноха, обращение родителей и старших родственников к молодой
Ший аршаш, ырескыл – женские нагрудные украшения
Шинчан-ужшо – (*рел.*) прозорливец, ясновидящий
Шинчаш коштмаш – посиделки, обычай посещения родственников с целью выполнения рукодельных работ
Шиялтыш – свирель
Шнуй он – (*рел.*) глава Совета святейших, выборное лицо религиозного объединения "Ошмарий чимарий"
Шово, шопо, шапы – квас
Шовыр, шавыр – летний кафтан
Шоган, охыра – лук
Шож – ячмень
Шокте, шакте – решето
Шокш мучаш тӱр – вышивка на концах рукавов

Шокш мучко тӱр, йырге тӱр – вышивка вдоль рукава
Шоло – плот
Шопке комдо – лукошко из тонкой осиновой дранки
Шопкер, шапкилӓ – осинник
Шорва – медовый напиток
Шортйол, Шартял, Шочйол, Шорыкйол – (*рел.*) марийские святки
Шорык – овца
Шочын Ава – (*рел.*) богиня рождения
Шочын Юмо – (*рел.*) божество – рождающее начало, покровительница плодородия
Шӧр, шӱжӧр, шышер – молоко
Шӧран лашка – молочный суп с клецками
Шӧрвал, шӧрвалан шӧр – кипяченое квашеное молоко с неснятыми сливками
Шуар, шуэр – ступа
Шуарвондо, шуэрванды – пест
Шувыш, тапнак – чересплечная кожаная сумка
Шун кӧршӧк– глиняный горшок
Шункӱмыж, шунплошка – плошка, чашка из глины
Шункорка – глиняная кружка
Шур мары – сурские марийцы
Шур орва, терыс орва – навозная телега
Шуран Шур, Тӱкан Шур – марийский князь, герой предания
Шурка – старинный высокий каркасный женский головной убор
Шуршо почкымаш – обычай "вытряхивания блох" на масленицу
Шушлык, шушкыч – ковш-черпак с резной ручкой
Шушо лашка – клецки из кислого теста
Шӱведымаш – (*рел.*) наговор, букв. "сплевывание"
Шӱведыше – рел., заклинатель
Шӱвыр – волынка, музыкальный инструмент
Шӱгар – могила
Шӱгарла, шӱгартла – кладбище
Шӱльӧ, шыльӹ – овес
Шӱльӧ мелна – овсяные блины
Шӱр, лем, штей – суп
Шӱраш, шыраш – крупа
Шӱрго шовыч – платок, полотенце для покойного, им укрывают его лицо
Шӱрго, шыргӹ, чодыра – лес
Шӱшкан ече – букв. "свистящие лыжи", лыжи-самоходы
Шӱшмӱй – сливочное масло
Шыдаҥ – пшеница
Шыдепан чер – (*рел.*) болезнь от вредоносной силы, колдовства
Шыже пуч – осенняя труба (ритуальный инструмент)
Шыл, пызе, пай, йор – мясо
Шыл шӱр – мясной суп
Шымакш – остроконечный головной убор женщин
Шымытшым эртарымаш – (*рел.*) поминки по умершему на седьмой день после похорон
Шыркама, ширкама, почкама – брошки-фибулы (сюльгамы), грудные застежки
Шырт – (*рел.*) дух
Шыште – воск

Ыштыраш – домашнее сукно

Эгерче – булочка из крупномолотой яровой муки, замешанной на молоке или сливках
Элнет – р. Илеть
Эҥер, ангӹр – река, речка, ручей
Эҥертышан тер, кошовка тер, шем тер, шим тир – сани-кошевы
Эҥыр – удочка для ловли рыбы

Юзо, локтышо, овылышо – (*рел.*) колдун
Юл сер кугурак – (*рел.*) божество, Старейшина берега реки Волга

Юмо – (*рел.*) бог, вселенная, небо
Юмын ўдыр – (*миф.*) дочь Небесного бога
Юмын кайык, юмын кек – (*рел.*) букв. "божьи птицы" – лебеди, дикие гуси
Юмын пўрыдымо вольык – (*рел.*) не угодная, не предопределенная богом скотина (свинья, коза)

Ял, ал, аул, сола – деревня, село
Ял пайрем – праздник деревни
Ялйыр пече – изгородь вокруг деревни
Янтемыр – герой преданий

МОРДВА

Ава (э., м.) – женщина, мать
Авай (э.) – мать, мама
Азор (э., м.) – хозяин, владетель
Айгор (э., м.) – жеребец
Аймак (м.) – место, край, округ, территория, район
Алашань озкс (э., м.) – моление, посвящение лошадям
Атя (э., м.) – старик
Атят-покштят (э.) – старейшие, предки, прадеды
Атянь пуре (э., м.) – брага, предназначавшаяся для поминания предков
Атянь штатол (э., м.) – свеча, зажигаемая при поминании предков

Баня (э., м.) – баня
Бохарям (м.) – погреб
Бука (э., м.) – бык
Букань озкс (э., м.) – моление, посвященное предстоящему урожаю, на котором в жертву приносился бык

Вакан (э.) – чашка
Варака (э.), *варси* (м.) – ворона
Варма (э., м.) – ветер
Варма-ава (э., м) – божество ветра в образе женщины
Варма-атя (э., м.) – божество ветра в образе мужчины, муж Варма-авы
Варма-озкс (э., м.) – моление в честь божества ветра Варма-авы
Васта (м.) – место
Вастозай (м.) – заместитель умершего на поминках, человек, исполняющий его роль
Ватракш (э., м.) – лягушка
Ведь (э., м.) – вода
Ведь-ава (э., м.) – божество воды в образе женщины
Веле (э., м.) – деревня, село, рой
Велень атят (э., м.) – сельские старики, старейшие
Велень промкс (э.), *велень пуромкс* (м.) – сельское, общинное собрание
Вель-озкс (э., м.) – летнее общинное моление
Вельтязь тинге (э.), *вельхтязь тинге* (м.) – крытый ток
Венч (э., м) – лодка
Вере-паз, Вере шкипаз (э.), *Вярьде Шкай* (м.) – теонимы верховного бога
Ветьке (э., м) – чуваш
Ветькеть (э., м.) – чуваши
Вечкемс (э.) – любить
Вирь (э., м.) – лес
Вирь-ава (э., м.) – божество леса в образе женщины
Вирь-атя (э., м.) – божество леса в образе мужчины, муж Вирь-авы
Виш (э., м.) – полба (один из видов пшеницы)
Вишка (э.), *вяжа* (м.) – малый, малая

Губант (э., м.) – ногайцы с Кубани (кубанцы)
Гузт (э., м.) – огузы

Ёндол-паз (э., м.) – божество молнии в образе мужчины

Икеле кудо (э.), *ингольце куд* (м.) – передняя изба, горница
Ине (э.) – великий, великая
Инепенч (э.) – большая ложка, половник
Инечи (э.) – великий день, Пасха
Инь-атя (э.) – руководитель моления, исполнявший жреческие функции
Инь-баба (э.) – руководительница моления, выполнявшая функции жрицы
Инязор (э.) – владыка, правитель, самодержец, царь, император, государь

Калмо-ава, Калмонь кирди (э., м.) – божество кладбища в женском образе
Калмонь паз (э.) – один из теонимов божества кладбища
Калядань чи (э.), *калядань ши* (м.) – день коляды
Кан (э., м.) – хан
Каназор (э., м.) – владыка, правитель, хан
Кансёро ой (э.), *канцёр вай* (м.) – конопляное масло
Канст (э., м.) – подношение, приношение, жертвоприношение
Канстъ (э.), *каньф* (м.) – конопля
Капста (э., м.) – капуста
Кардаз, кардо (э.), *калдаз, карда* (м.) – двор
Кардаз-ава (э.), *Калдаз-ава* (м.) – божество двора в образе женщины
Кардаз-озкс (э.), *калдаз-озкс* (м.) – моление во дворе
Каркс (э., м.) – пояс
Каркс сёконят, сёкт, цёкт (м.) – поясные подвески в женском костюме
Касома мастор (э., м.) – земля родная; земля детства; родина
Кежей (э.), *кяжи* (м.) – злой, сердитый
Кель (э.), *кяль* (м.) – язык
Кептере (э.), *кептерь* (м.) – лукошко, короб
Кереть (э.), *кяряд* (м.) – плуг
Кереть-озкс (э.), *кяряд-озкс* (м.) – моление, посвященное началу пахоты, праздник первой борозды, иногда называемое “сабан-озкс”
Кершпяль (м.) – дощатый настил между печью и задней стеной в традиционных мокшанских избах
Керш (э.), *кяржи* (м.) – левый
Керь (э.), *кяр* (м.) – лубок, кора
Керямс (э.), *керомс* (м.) – резать, рубить
Кече (э., м) – ковш
Киргизт (э., м) – казахи
Кирдемс (э., м.) – держать
Кирди (э., м) – держать, владыка
Кирмалав (э.), *кумбарав* (м.) – репей, репейник
Ков (э., м.) – месяц, луна, календарный месяц
Ков-ава (э., м.) – божество луны в женском образе
Крганьберьф (м.) – шейно-нагрудное украшение
Кснав (э.), *снав* (м.) – горох
Куда (э., м.) – сват
Кудава (э., м.) - сваха; божество – покровительница дома, она же – *Кудонь* кирди, Куд-азор-ава (Юрт-ава)
Кудо (э.), *куд* (м.) – дом, изба
Кудо-ава (э., м), *Кудонь кирди* (э., м.) – божество дома в женском образе
Куд-азор-ава (э., м.) – жена главы большой патриархальной семьи, один из теонимов женского божества дома
Куд-атя (э., м.) – божество дома в мужской ипостаси
Куд-азор-атя, кудазор (э., м.) – глава большой патриархальной семьи, один из теонимов божество дома – мужа Куд-авы (Куд-азор-авы)
Кудыкелькс (э.), *кудонголь* (м.) – сени
Куз пря (э., м.) – верхушка ели, элемент орнамента в вышивке
Кумбря (э., м.) – змеиная голова, элемент орнамента
Куцю (м.) – ложка
Куяр (э., м.) – огурец
Кшна (э.), *шна* (м.) – ремень

Латалкс (э.), *латал* (м.) – сарай; хозяйственная постройка с навесом
Лато (э.), *лата* (м.) – навес, крыша
Лайме-озкс (м.) – моление на лугу, связанное с началом сенокоса
Лемдема (э., м.) – обряд наречения имени
Лианаз (э.), *иляназ* (м.) – лен
Лиштема-соватома озкс (э.), *лифтема-сувафтома озкс* (м.) – моление, посвященное первому выгону скота на пастбища
Лишме (э., м.) – лошадь, конь
Ловномс (э.), *лувомс* (м.) – читать
Ловомс (э.), *лувомс* (м.) – считать
Ломань (э., м.) – человек
Лукш (э.) – самый большой, важный, главный свадебный пирог, выпекаемый матерью жениха

Мазы (э., м.) – красивый, красивая
Мастор (э., м.) – земля родная, страна
Мастор-ава (она же *Мода-ава*), *Мастор кирди*, *Мастор-паз* (э., м.) – божество земли в образе женщины
Мацт (э.), *матф* (м.) – погреб
Мирде (э., м.) – супруг, муж
Мода (э., м.) – земля
Мода-ава, *Модань кирди*, она же *Мастор-ава* (э., м.) – божество земли в образе женщины
Мода-атя (э., м.) – божество земли в мужской ипостаси, муж Мода-авы
Модамарь (э., м.) – картофелина
Моро (э.), *мор* (м.) – песня
Мушко (э.), *мушка* (м.) – кудель, волокно
Мушкас (м.) – верхняя, белая, холщовая распашная одежда туникообразного покроя, носимая женщинами-мокшанками
Мокшот (э.), *мокшет* (м.) – самоназвание одного из субэтносов мордовского этноса
Мокшэрзянь мастор (э., м.) – Мордовская земля
Мокшэрзят (э., м.) – мордва

Нармунень сельминеть (э.), *нармонень сельмонят* (м.) – птичьи глаза, один из элементов орнамента
Начко (э.), *начка* (м.) – мокрый, мокрая
Нимиляв (э.), *мелав* (м.) – бабочка, элемент орнамента
Нишке, *Нишке паз*, *Ине шки паз*, *Вере шки паз*, *Вере паз* (э.) – теонимы верховного бога
Ногайть (э.), *ногайхть* (м.) – ногайцы
Норов (э., м.) – устаревшее слово, обозначавшее поле (ныне *пакся*)
Норов-ава, *Норов-паз* или *Пакся-ава* (э., м.) – божество поля в женской ипостаси
Нудей (э.), *нюди* (м.) – кларнет из двух скрепленных по бокам полых тростниковых трубок одинакового или разного размера, длиной от 17 до 20 см
Нуемс (э.), *нумс* (м.) – жать, убирать (хлеба)
Нумолонь пиле (э., м.) – заячье ухо, элемент орнамента, знак (мета) собственности
Нурдо (э.), *нурда* (м.) – сани

Овто (э.), *офта* (м.) – медведь
Од ие (э.), *Од киза* (м.) – Новый год
Од тол (э., м.) – новый огонь, добывавшийся трением на некоторых мордовских молениях
Озамс (э., м.) – садиться
Озкс (э., м.) – моление
Озкс-атя (э., м.) – руководитель моления (жрец), он же – *инь-атя* (э.)
Озкс-баба (э., м.) – руководительница моления (жрица), она же – *инь-баба* (э.)
Озномат (э.), *озондомат* (м.) – молитвы
Озномс (э.), *озондомс* (м.) – молиться
Ор (э., м.) – шуба
Оршамопель (э.) – одежда
Оршамс (э., м.) – одеться
Оцю (м.) – большой, великий
Оцюпенч (м.) – большая ложка, половник

Оцязор (м.) – владыка, правитель, самодержец, царь, император, государь
Очижи (м.) – Великий день, Пасха
Очка (м.), *очко* (э.) – корыто
Ош (э., м.) – городище, город

Паз (э.), *паваз* (м.) – бог, счастье
Пакся (э., м.) – поле
Пакся-ава (э., м.) – божество поля в женском образе (см. *Норов-ава*)
Пакся эмежень кочкамо озкс (э.) – моление, посвященное началу прополки полевых сорняков
Панго (э.), *панга* (м.) – гриб; женский головной убор
Пандо (э.), *панда* (м.) – гора, возвышение
Парга (м.), *парго* (э.) – кузовок
Паро (э.), *пара* (м.) – хороший, хорошая
Парь (э., м.) – выдолбленная из ствола липы большая кадушка с крышкой, куда помещалось приданое невесты
Патяй (э.) – старшая сестра
Пачкалга (м.), *пачалго* (э.) – сковорода
Пе (э., м.) – конец
Пеель (э., м.) – нож
Пежеть (э.), *пеже* (м.) – грех
Пенч (э.) – ложка
Пенчкирь (э.), *пенчкорь* (м.) – сплетенная из ивовых прутьев корзина, короб из дерева, лыка, луба или бересты для хранения ложек, ложкарница
Пенчпарго (э.) – ложкарница (см. *Пенчкирь*)
Петькель (э.), *петьколь* (м.) – пест
Печказ (э., м.) – татарин
Печказт (э., м.) – татары
Пештть (э.), *пяштть* (м.) – орехи
Пивсэмс (э.) – молотить, обмолотить
Пивтембарь (э.), *пихтембарь* (м.) – маслобойка
Пизел (э., м.) – рябина
Пирямо (э.), *перяма* (м.) – огораживание
Поза (э., м.) – брага
Покш (э.) – большой
Покштя, покштяй (э.) – глава отцовского (патриархального) рода
Пондо (э.) – пуд
Ponкст (э., м.) – штаны, порты
Потмар (э., м.) – шкаф для посуды
Промкс (э.), *пуромкс* (м.) – собрание
Пря (э., м.) – голова
Прявт (э., м.) – глава, голова, управитель
Пувамо (э.), *фам* (м.) – волынка
Пулагай, пулай, пулакш, пулокаркс (э.) – женское поясное украшение, назадник
Пуре (э., м.) – медовуха, брага из меда
Пурьгине (э.) – гром
Пурьгине-паз (э.) – божество грома в мужской ипостаси
Пурцуз (э.), *пурхц* (м.) – поросенок
Пуштт (э., м.) – толокно

Реве (э.) – овца
Репс (э., м.) – репа
Розь (э., м.) – рожь
Роштовань кудо (э.), *роштувань куд* (м.) – дом, где сельская молодежь собиралась для встречи Рождества и других праздников
Руз (э., м.) – русский
Рузт (э., м.) – русские
Руця (э.) – верхняя, белая распашная одежда для женщин туникообразного покроя

Сабан (э., м.) – тяжелый деревянный плуг, использовавшийся для вспашки задернованных, залежных, целинных земель
Сабан-озкс (э., м.) – праздник первой борозды, начала пахоты (см. *Кереть-озкс*)
Саламо (э.), *салама* (м.) – воровство
Саламс (э., м.) – украсть
Салдоркс (м.), *салдырькс* (э.) – солонка
Сальцця (э., м.) – ворующий, вор
Сараз-озкс (э., м.) – моление, посвященное божеству поля Норов-аве, на котором в жертву приносилась курица (*сараз*)
Сея (э.), *сява* (м.) – коза
Сёрма (э., м.) – письмо
Сёрмадомс (э., м.) – писать
Сия (э., м.) – серебро
Скал (э.) – корова
Скал-озкс (э.) – моление о коровах
Сока (э., м.) – соха
Сокст (э., м.) – лыжи
Сумань (э., м.) – кафтан
Суро (э.), *сура* (м.) – просо
Сюлгамо (э.), *сюлгам* (м.) – нагрудная застежка
Сюпав (э.) – богатый
Сюрот (э., м.) – рога
Сяканя (м.) – горшок

Тарваз (э., м.) – серп
Тёкш (э., м.) – верх, вершина, верхушка, макушка
Тёкштяй, тюштень, тюштян, тюштя (э., м.) – глава (вождь) племени
Тетяй (э.) – отец, папа
Тешкс (э.), *тяшкс* (м.) – тамга, тавро, клеймо, мета, бортное знамя (знак)
Тешкстамс (э.), *тяштенят* (м.) – звездочки, элементы орнамента
Тиринь мастор (э., м.) – родимая земля, земля-кормилица
Тол (э., м.) – огонь
Тол-ава (э., м.) – божество огня в женском образе
Тол-атя (э., м.) – божество огня в мужском образе, муж Тол-авы
Тон (э., м.) – ты
Тоначи (э.), *тонаши* (м.) – “загробный”, “потусторонний мир”, “тот свет”
Тракс (м.) – корова
Туво (э.), *тува* (м.) – свинья

Удало кудо (э.), *фталце куд* (м.) – задняя, в отличие от передней (горницы), изба
Ур (э., м.) – белка
Ур, уро (э., м.) – устаревшее слово, обозначавшее деньги, мелочь (копейки)
Уре (э., м.) – устаревшее слово, обозначавшее раба, рабыню, слугу, служанку
Уредев (э.) – дружка
Уроз (э., м.) – сирота
Урьва (э.), *рьвяня* (м.) – сноха
Урьвакстома (э.), *рьвяяма* (м.) – женитьба
Утомо (э.), *утом* (м.) – амбар
Уча (м.) – овца
Уча-озкс (м.) – моление, символизирующее завершение полевых работ, на котором в жертву приносилась овца (*уча*)
Учомс (э.), *учемс* (м.) – ждать, ожидать

Чакш (э.) – горшок
Чапакс (э.) – тесто
Чачома мастор (э.), *шачема мастор* (м.) – родимая земля
Чи-ава (э.), *Ши-ава* (м.) – божество солнца в женском образе
Чичавка (э.), *цецявиця* (м.) – чечевица
Чов (э.), *шов* (м.) – пена, призрак
Човар (э.) – ступа

Шапакс (э.) – тесто
Шаваня (м.) – чашка
Шекшата (э.), *шякшата* (м.) – дятел
Шкай, Шкабавас, Вярде Шкай, Оцю шкай, Оцю Шкайбас, Оцю Шкабавас (м.) – теонимы верховного бога
Шкамс-трямс (э., м.) – вскормить, взрастить, воспитать
Шкинекай-тринекай (э., м.) – кормилец, воспитатель
Шовар (м.) – ступа
Шуж (э., м.) – ячмень
Шумбра кши (э., м.) – "хлеб здоровья", выпекавшийся в обрядовых целях

Эзем (э., м.) – скамья, лавка
Эземозай (э.) – заместитель умершего на поминках, человек, игравший его роль (см. *Вастозай*)
Эрзямокшот (э.) – мордва
Эрзянь кирди (э., м.) – держатель, владыка эрзян
Эрьмев (э.) – богатый
Эрямолемть (э.), *эряфлепт* (м.) – так называемые "жизненные", употреблявшиеся лишь в семейном кругу имена невесток, даваемые им в семье мужа

Юрт-ава (э.), *Юрхт-ава* (м.) – божество жилища в женском образе, она же – *Кудо-ава*
Юрт-озкс (э., м.) – моление в честь божества жилища *Юрт-авы* (*Куд-авы*)

Якстере (э.), *якстерь* (м.) – красный, красная
Ям (э.), *лям* (м.) – суп
Ярмакт (э., м.) – деньги

УДМУРТЫ

Азькышет, айшет – передник, фартук
Амезь – лемех, сошник
Айшон – головной убор типа кокошника
Акшан – сумерки
Ар – год
Арган – гармонь
Арьян – пахта

Берен пуксён – обычай возвращения невесты домой после ее увоза к жениху
Бече, бöляк – родственник, сосед; родство, община, общество
Бинялтон – портянки, онучи
Бусы – поле
Быдзьым нунал, великтэм – Пасха
Быз, кубыз – волынка

Вал – лошадь
Вамыш – шаг
Вапум – время
Варсь – сусло
Ватка – группа северных удмуртов
Весь – бусы, ожерелье
Визнан – удочка
Вись – пядь
Веме – помочь
Вожодыр – период земнего и летнего солнцестояния
Воршуд – семейно-родовое божество и объединение родственников, поклоняющихся одному воршуду
Вöй – масло
Вöйдыр – масленица
Вöсь – моление
Вöсясь – жрец

Вуко – мельница
Вумурт – водяной
Вы – силок, западня, ловушка для птиц, мелких зверей
Выж лёгет, выж дэра – половики, дорожки
Выл – гнездовое объединение воршудов
Вылланьёс – букв. "верхние", верхнечепецкие удмурты"
Выль ар – Новый год
Выль жўк – новины, праздник в честь нового урожая

"*Гербер*", *гужем юон, куарсур* – летний праздник
Геры – плуг
Геры поттон – праздник первой борозды
Гидкуа – хлев
Гогы мумы – бабка-повитуха
Горд кушман ву – свекольный сок
Губи – грибы
Гудырикошкон, выльжўктолэзь – август (букв. "уход грома, месяц новой каши")
Гудыримумы – божество, мать грома
Гуждор – проталинка; обряд в честь первых проталинок
Гужем – лето
Гумыр – человеческий век
Гур – печь; мелодия, напев
Гын сапег – валенки
"*Гырон быдтон*", "*Сабантуй*" – праздник в честь окончания весенних полевых работ
Гырпум – локоть, мера длины

Даур – век
Дӧдьы – сани
Дукес – зимний кафтан
Дурыны – ковать
Дыр – время
Дэмен, мер, эль – социально-культовые объединения, сельская община
Дэмдор – металлический жетон с родовым знаком
Дэрем – рубаха, платье

Ӝажы – полка
Ӝӧк – стол
Ӝӧк кук кизили – созвездие Большой Медведицы
Ӝӧккышет – скатерть
Ӝўк – каша; *выль жўк* – новины, праздник в честь нового урожая
Жуко мильым – блины с кашей
Ӝыт – вечер

Зар – широкий вышитый ритуальный пояс
Зарни – золото
Зундэс – перстень
З̤ыбын – красный или черно-красный полосатый демисезонный кафтан
З̤азег – гусь
З̤ардон, югдон, шунды ӝужан – рассвет, восход
Зег – рожь
Зус – лавка вдоль стен

Изьы – шапка
Инвожотолэзь – июнь
Йӧгу – погреб
Йӧ келян – обряд по поводу вскрытия реки, ледоход
Йӧл – молоко
Йӧлвыл – сметана, сливки
Йӧлпыд – варенец, простокваша

Йыды – ячмень
Йыразьпул – деревянное изголовье
Йыркерттэт – женское налобное украшение
Йырси пунэт – девичье накосное украшение

Кабачи – женский вышитый нагрудник
Казь – сеть, ловушка для зайцев
Калмез – северо-западные удмурты
Калтон – бредень
Камали, бутьмар – чересплечные перевязи, украшения
Кана – полка для посуды, шкаф
Кар – гнездо, городище, город
Ката – ботинки, туфли
Катанчи – полог, занавеска
Каша юон – праздник родин
Кашпу – головной убор бесермянских женщин
Кенеш – сход, собрание, совет
Кенос – клеть
Кен пылатон – обряд купания невесты
Кеньыр – крупа
Кечкор – ловушка охотничья для зайцев и других зверей
Кикö – ручная мельница
Кикур – ладонь, мера длины
Кионсюантолэзь – февраль, “месяц волчьих свадеб”
Коньдон – деньги (букв. “цена белки”)
Коньывуон – октябрь
Корка – дом
Корказь – сени, крыльцо
Корт – железо
Кöжы – горох
Кöт кыскась – массажист
Крезь – струнный щипковый инструмент типа гуслей
Куа – семейно-родовое святилище; летняя кухня
Куазь – бог погоды, погода
Куартолэзь, кызьпутолэзь – май (букв. “месяц травы, месяц березы”)
Куарусён, ю пыртон – сентябрь (листопад, уборка зерна)
Куас – лыжи
Куасам нянь – пирог
Куды – лукошко, кузовок
Кузё – хозяин, глава семьи
Кузё кышно – жена хозяина, хозяйка
Кузятэм – творог
Куиньсэрго – холщовый треугольный платок
Кузькышет – декоративное полотенце
Кузьыли – муравей
Кулышуй, чук мунчо уй – Страстной, или Великий Четверг
Кумышка, аракы – домашняя водка, самогон
Куран, юан – сватовство
Курег – курица
Курег пуз – яйцо
Куриськон – молитва, заклинание
Курка, немыч, шора – индюк
Кускерттон – поясок
Кусо – коса-литовка
Кут – лапти
Кутэс – цеп, орудие для ручной молотьбы
Куэм гын – постилка на лавки
Кылдысин, Кылчин – божество земли
Кышет – платок
Кышон – головной убор бесермянских женщин

Лапас, липет ул – навес
Луд, кереметь – священная роща
Луд Зазег Сюрес – Млечный Путь (букв. “дорога диких гусей”)
Лым – бульон
Лымшор – полдень

Мажес нуон – послесвадебный обряд привоза молодушке граблей и косы
Мильым – блины
Мудор – полка для воршуда; икона
Музъем – земля
Мунчо – баня
Мурдо – рыболовная снасть, морда
Мересазь – женский аппликативный и вышитый нагрудник
Мусур – медовый безалкогольный напиток
Муш – пчела

Нальык – ловушка для грызунов, птиц; пасть
Нӥзили – кусочки кислого теста цилиндрической формы для супа, а также суп с ними
Нуназе – днем
Нунал – день
Нуны сюан – праздник родин
Ньӧл – стрела для лука
Нюлэсмурт – леший
Нянь – хлеб

Оштолэзь – март, апрель (“месяц воды”)

Парсь – свинья
Пась – шуба
Пелляськись – знахарь
Пельнянь – пельмени
Пель угы – серьги
Перепеч – ватрушки из пресного теста с разной начинкой
Пижны – ловушка-силок
Поскес – браслет
Пӧсьтолэзь, турнантолэзь – июль (“жаркий месяц”, “месяц сенокоса”)
Пу геры – соха
Пудо – скот
Пукон – стул
Пукыӵ – лук
Пус – бортное пятно, тамга
Путо – кушак, пояс
Пыдвыл – вязаные носки
Пыж – лодка
Пыӵал – ружье

Саестэм – безрукавка
Сактон – рассвет
Сактон кизили, Югыт луон кизили – “Утренняя звезда”, Венера
Сезьпызь – завариха, саламата
Сезьы – овес
Си, сикыӵ – ловушка-силок для птиц
Сӥзьыл – осень
Скал – корова
Сузьмон – косая сажень
Сул, сыл – маховая сажень
Сур – пиво
Сюан – свадьба
Сюкась – квас
Сюлык – накидка на головной убор *айшон*

Сюмык – ритуальный ковш, чарка, рюмка
Сюрло – серп
Сылал вoзён – солонка
Сялтым – обрядовое купание в реке

Табань – блины из кислого теста, лепешка
Такъя – девичий головной убор; шапочка, украшенная бисером, вышивкой
Тамак возён – табакерка
Тапалъёс – удмурты, живущие по эту сторону Вятки и Камы
Тарази – созвездие Орион
Тол – зима
Толэзь – месяц, луна
Толмон – наступление зимы, декабрь (*толсур*)
Толшор – январь (середина зимы)
Тӧро – тысяцкий на свадьбе; староста
Тӧро сэрег – красный угол
Тулыс – весна
Туно – ворожец, знахарь
Тупалъёс – завятские, закамские удмурты
Тупан, вада пуктон, нянь шорон – завершение сватовства, сговор
Турморда – ловушка для тетеревов
Тыкмач – кусочки пресного теста, галушки для супа

Узьыгумы – флейтовый музыкальный инструмент, изготовленный из лесного дягиля
Уй – ночь
Уйшор – полночь
Уко туг – девичья налобная повязка
Уксё тӥрлык – нагрудное украшение из монет
Улланьёс – нижнечепецкие удмурты (букв. “нижние”)
Уробо – телега
Усы – борона
Учог – загнетка, очаг

Чалма – полотенчатый женский головной убор
Чилеп – сачок
Чипсон – манок
Чипчирган – дуда; страринный удмуртский музыкальный инструмент
Чумер – клецки
Чырак – приспособление для ночного лова рыбы
Чырты весь – нагрудное украшение из бус, монет
Ӵӧж – утка
Ӵуглэс – холщовый носок
Ӵужанай – бабушка по матери
Ӵужапай – сестра матери, тетка
Ӵужатай – дед по матери
Ӵужодӥг – двоюродные брат и сестра по материнской линии
Ӵукна – утро

Шай – могильник, кладбище
Шекера – печеные мелкие шарики из теста
Шерпуж кизили – созвездие Плеяды
Шибоды – острога
Шобрет – одеяло, покрывало
Шора – индюк
Шортдэрем – холщовая распашная одежда, надеваемая на рубаху
Шу кисаль – калиновый кисель
Шунды – солнце
Шуркынмон – ноябрь (“замерзание реки”)
Шыд – суп

Эктон – пляска, танец
Эрезь – порты, штаны

Ю – зерно
Юача – сдобная выпечка типа коврижки
Юон – питьё, напиток; пир, праздник

Ыж – овца
Ымкрезь – варган
Ымусьтон, толсур – Рождество

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРГО	Архив Русского географического общества
АРЭМ	Архив Российского этнографического музея
АХРР	Ассоциация художников революционной России
АЭМК	Археология и этнография Марийского края
БСИ	Балто-славянские исследования (сер.)
ВЕ	Вестник Европы
Вол.ГВ	Вологодские губернские ведомости
Вол. ЕВ	Вологодские епархиальные ведомости
ВОГА	Вологодский областной государственный архив
Вят. ГВ	Вятские губернские ведомости
Вят.ЕВ	Вятские епархиальные ведомости
ВГО	Всесоюзное географическое общество
ВТУ	Высшее театральное училище
ВУАРП	Всеудмуртская ассоциация революционных писателей
ВЭО	Вольное Экономическое общество
ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
ГАКО	Государственный архив Кировской области
ГАРМ	Государственный архив Республики Мордовия
ГАРМЭ	Государственный архив Республики Марий Эл
ГАРТ	Государственный архив Республики Татарстан
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ЖМВД	Журнал Министерства внутренних дел
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения
ЗОИКК	Записки общества изучения Коми края
ЗУОЛЕ	Записки Уральского общества любителей естествознания
ИАОИРС	Известия Архангельского общества изучения Русского Севера
ИВОИСК	Известия Вологодского общества изучения Северного края
ИКЕ	Известия по Казанской епархии
ИОАИЭ	Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ИОЛЕАЭ	Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете
ИРГО	Известия Русского Географического общества
КСИА	Краткие сообщения Института археологии Академии наук СССР
КНЦ УрО РАН	Коми Научный Центр Уральского отделения РАН
КФАН	Коми филиал АН СССР
ЛГИТМиК	Ленинградский институт театра, музыки и кинематографии
МАВГР	Материалы по археологии восточных губерний России
МарАЭ	Марийская Археологическая экспедиция
МарНИИ	Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева
МАЭ	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
МИА	Материалы исследования по археологии СССР
МКАЭН	Международный конгресс антропологических и этнографических наук
МНИИЯЛИЭ	Мордовский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики
МФЭ	Материалы фольклорной экспедиции МарНИИ
МЭЭ	Материалы этнографической экспедиции
НА КНЦ	Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН
НА НМРК	Научный архив Национального музея Республики Коми
НА Татарстана	Национальный архив Татарстана

НГВ	Нижегородские губернские ведомости
НЕВ	Нижегородские епархиальные ведомости
НИИ при СМ УАССР	Научно-исследовательский институт при Совете Министров УАССР
НРФ	Научно-рукописный фонд
НФ	Научный фонд МарНИИОРРГБ
ПГВ	Пензенские губернские ведомости
ПМА	Полевые материалы автора
ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей
РАПП	Российская ассоциация пролетарских писателей
РАТИ	Российская ассоциация театральных искусств
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГИА	Российский государственный исторический архив
РГО	Российское географическое общество
РМЭ	Республика Марий Эл
РНБ ОР	Российская Национальная библиотека, отдел рукописей
РО	Рукописный отдел
РПЦ	Русская православная церковь
РФ	Рукописный фонд
РФ МНИИЯЛИЭ	Рукописный фонд МНИИЯЛИЭ
СА	Советская археология
СЕВ	Самарские епархиальные ведомости
СОФИН	Союз освобождения финских народов
СЭ	Советская этнография
ТИЭ	Труды Института этнографии
ТИЯЛИ	Труды Института языка, литературы и истории КНЦ УрО РАН
ТМНИИЯЛИЭ	Труды Мордовского научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики
ТОЗ	Труды общества Землеведения при Санкт-Петербургском университете
УИИЯЛ УрО РАН	Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской Академии наук
УЗМГУ	Ученые записки Мордовского государственного университета
УЗСГУ	Ученые записки Саратовского государственного университета
УР	Удмуртская Республика
ЦГАРК	Центральный государственный архив Республики Коми
ЭО	Этнографическое обозрение
JSFOu	Journal de la Societe Finno-Ougrienne
MSFOu	Memoires de la Societe Finno-Ougrienne

БИБЛИОГРАФИЯ

КОМИ

Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт // Вол. ГВ. 1859. № 28–38, 40–42, 45.

Айбабина Е.А. Особенности функционального развития коми языка в современных условиях / Научные доклады КНЦ УрО РАН (Сер. препринтов). Вып. 186. Сыктывкар, 1988.

Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. М., 1981. С. 162–182.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1980.

Археология Республики Коми. М., 1997.

Ашихмина Л.И. Культуры эпохи раннего железа в этногенезе народа коми // Проблемы этногенеза народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 20–34.

Бадер О.Н. Палеолит Урала и заселение Севера. М., 1964 (а).

Бадер О.Н. Древнейшие металлургии Приуралья. М., 1964 (б).

Бадер О.Н., Оборин В.А. На заре истории Прикамья. Пермь, 1958.

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин А.К. Календарь и трудовая деятельность человека. Л., 1989.

Барадулин В.А. Народные росписи по дереву Прикамья. Пермь, 1987.

Барадулин В.А. Народные росписи Урала и Приуралья (Крестьянский расписной дом). Л., 1988.

Бараксанов Г.Г. История коми литературного языка и проблемы языковой нормы / Научные доклады КФ АН СССР. Вып. 158. Сыктывкар, 1986.

Бараксанов Г.Г., Федюнева Г.В. Пути и проблемы развития коми литературного языка // Linguistica Uralica. XVII. 1991. № 1. С. 61–68.

Баталова Р.М. Ареальные исследования по восточным финно-угорским языкам. М., 1982.

Баталова Р.М. Коми-пермяцкая диалектология. М., 1975.

Баталова Р.М. Пермские языки: Коми-зырянский язык. Коми-пермяцкий язык // Языки мира: Уральские языки. М., 1993. С. 209–239.

Безсонов Б.В. Поездка по Вологодской губернии и нефтяным богатствам на р. Ухту. СПб., 1908.

Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958.

Белых К.С. О времени и причинах распада прапермской этнолингвистической общности // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Матер. I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 285–287.

Бернштам Т.А. Прялка в символическом контексте культуры // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сб. МАЭ. Т. 45. СПб., 1908. С. 14–43.

Битрих А. Охота и промысел в лесах нашего Севера // Лесной журнал. Пг., 1915. Вып. 6–7. С. 1094–1118.

Богословский Н. О былых разбойниках в Коми крае и об атамане их Суханове по прозвищу "Шипича" // Записки Общества изучения Коми края. Усть-Сысольск, 1928. Вып. 1. С. 29–53.

Бондаренко О.Е. Население Коми края в конце XIX века (По материалам переписи 1897 г.) // Коми крестьянство в эпоху феодализма и капитализма. Сыктывкар, 1983. С. 154–163.

Борисов Д. Физическое воспитание в коми школе // Коми просвещенец. Сыктывкар. Вып. 4. С. 15–19.

Бунаков Н.Ф. Сельскохозяйственный очерк Вологодской губернии // Вол. ГВ. 1858. № 19.

Буров Г.М. Вычегодский край. М., 1965.

Буров Г.М. Древний Синдор. М., 1967.

Бызова В.М. Психология этнических различий: Проблемы менталитета, отношений, понимания. Автореф. дис. … д-ра ист. наук. СПб., 1996.

Васкул И.О. Хронология и периодизация памятников пьяноборской эпохи на Европейском Северо-Востоке. Сыктывкар, 1992.

Васкул И.О. Поселения пьяноборской эпохи на Европейском Северо-Востоке. Сыктывкар, 1994.
Ветошкина Е.В Производственные и семейные заговоры у коми // Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Сыктывкар, 1982. Вып. 26: Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре. С. 87–97.
Висер вожа сыланкывъяс да мойдкывъяс / Сост. Осипов И.А. Сыктывкар, 1986.
Вишневский Б Н. Географ-краевед И.Л. Кривощеков. Пермь. 1961.
Волегов В. Звериный и рыбный промысел на Российском Урале // Журнал охоты. 1860. Т. 5. № 25. С. 12–24.
Волков Н. Удорский край // Вол. ГВ. 1879. № 38.
Вологдин П.В Лесное царство // Слово. СПб. , 1899. С. 34–87.
Вопросы уральских литературных языков / Ред. Габор Зайц. Будапешт, 1995.
Всесоюзная перепись населения. 1926 г. Северный район. Отд. 1. М., 1928.
Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978.
Гагарин Ю.В., Дукарт Н И. Семейные праздники и обряды сельского населения Коми АССР // Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Сыктывкар, 1976. Вып. 17: Этнография и фольклор. С. 75–90.
Голицын Н.Д. Записка по обозрению Печорского края летом 1887 г. Архангельск, 1888.
Гофман Э.К. Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. Т. II. Ч. I–II. СПб., 1856.
Грибова Л.С. Культ "древних" у коми-пермяков // Матер. VII Межд. конгресса антропол. и этнограф. наук. М., 1964. С. 143–147.
Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. М., 1975.
Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980.
Давыдов В.Н. Присоединение Коми края к Русскому государству. Сыктывкар, 1977.
Добротворский Н. Пермяки // Вестник Европы. 1883. Т. II. Кн. 3. С. 228–264; Кн. 4. С. 544–580.
Документы по истории коми // Историко-филологический сб. Вып. 4. Сыктывкар, 1958.
Документы по истории народа коми. Сыктывкар, 1985.
Доронин П.Г. Пережитки старины в быте крестьян Прокопьевской волости. Усть-Вымского уезда // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 1. С. 91–93.
Доронин П.Г Материалы и документы по истории коми (1947) // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 12. Д. 25.
Дукарт Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX - начала XX в. // Вопросы истории Коми АССР. Сыктывкар, 1975. С. 141–152.
Дукарт Н.И. Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 91–103.
Дыхание пармы: Книга об искусстве и литературе народа коми / Сост. В.А. Латышева. Сыктывкар, 1991.
Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского / Пер. с древнерус. Г.А. Тираспольский. Сыктывкар, 1993.
Еропкина Н.Д , Макарова Г.Г. Демографический потенциал и социально-экономическое развитие Коми-пермяцкого автономного округа // Проблемы развития производительных сил и охраны природы Коми-Пермяцкого автономного округа. Кудымкар, 1987. С. 12-17.
Жаков К Ф. Под шум северного ветра. Сыктывкар, 1990.
Жаков К.Ф. Этнологический очерк зырян // Живая старина. СПб., 1901. С. 34–103.
Жеребцов И.Л Коми компонент в составе населения нижней Вычегды и Немьюги во II пол. XVI – начале XVIII века // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Сыктывкар, 1989. С. 8–15.
Жеребцов И.Л. Коми край в системе административно-территориального деления России (конец XV - начало XX в.). Сыктывкар, 1993.
Жеребцов И.Л. Основные этапы этнодемографического развития народа коми. Сыктывкар, 1995.
Жеребцов И.Л. Население Коми края во второй половине XVI – начале XVIII в. Екатеринбург, 1996.
Жеребцов И.Л. Коми край в XVIII - середине XIX века: Территория и население. Сыктывкар, 1998(а).
Жеребцов И.Л. Историко-демографическое развитие народа коми (зырян) за тысячу лет его существования // Урал в прошлом и настоящем. Екатеринбург, 1998. Ч. 1. С. 153–156 (б).

Жеребцов И.Л., Рогачев М.Б. Этнодемографическая ситуация в Коми крае в конце XIX в. – 1980-х гг. Сыктывкар, 1993.
Жеребцов И.Л., Савельева Э.А., Сметанин А.Ф. История Республики Коми. Сыктывкар. 1996.
Жеребцов Л.Н. Опыт изучения крестьянского жилища коми // Историко-филологический сборник КФАН СССР. Сыктывкар, 1956. Вып. 3. С. 30–47.
Жеребцов Л.Н. Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971.
Жеребцов Л.Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX в. М., 1972 (а).
Жеребцов И.Л. Расселение коми в XV–XIX вв. Сыктывкар, 1972(б).
Жеребцов Л.Н. К истории заселения Верхней Сысолы // *Жилина Т.И.* Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975. С. 6–13.
Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982.
Жеребцов Л.Н. Формирование этнической территории коми (зырян) // Науч. докл. КФ АН СССР. Вып. 31. Сыктывкар, 1977.
Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Этнографический уклад населения Верхней Вычегды // Историко-филологический сб. КФАН СССР. Сыктывкар, 1960. Вып. 5. С. 53–98.
Жилина Т.И. Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975.
Жилина Т.И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985.
Жилина Т.И. Вымский диалект коми языка. М., 1998.
Жилина Т.И., Бараксанов Г.Г. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971.
Жилина Т.И., Сорвачева Н.А. Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар, 1971.
Заварин Н. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // Вологодские Епархиальные Ведомости. 1870. № 1. С. 19–29; № 3. С. 91-101; № 4. С. 144–149; № 5. С. 166–179.
Зелинский А.Н. Породы охотничьих собак // Календарь охоты. М., 1953. С. 302-324.
Иевлев Д.Д. Оленеводство в Архангельской губернии. Архангельск, 1918.
Ильина И.В. Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997.
Информационный бюллетень консультативного комитета финно-угорских народов. 1993. № 1.
Информационный бюллетень Министерства по делам национальностей Республики Коми. 1994. № 1.
Историко-культурный атлас Республики Коми. М., 1998.
История Коми АССР. Сыктывкар, 1981.
История Коми края в документах и материалах. Ч. II. Сыктывкар, 1995.
История коми литературы. Сыктывкар, 1979. Т. 1.
История Урала с древнейших времён до 1861 г. М., 1989.
Итоги Всесоюзной переписи населения.1970 г. М., 1974.
Кайлин. Описание обычаев и нравов коми с. Деревянск (1898) // ВОГА. Ф. 883. Оп. 1. Д. 182.
Канивец В.И. Канинская пещера. М., 1964.
Канивец В.И. Печорское Приполярье: Эпоха раннего металла. М., 1974.
Канивец В.И. Палеолит крайнего Северо-Востока Европы. М., 1976.
Климова Г.Н. Узорное вязание коми. Сыктывкар, 1978.
Климова Г.Н. Текстильный орнамент коми. Сыктывкар, 1984.
Колегова Н.А., Бараксанов Г.Г. Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980.
Колесников П.А. Северная деревня в XV – первой половине XIX в. Вологда, 1976.
Коми АССР 60 лет: Статистический сборник. Сыктывкар, 1995.
Коми вчера и сегодня: Статистический сборник. Сыктывкар, 1991.
Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984.
Коми мойдъяс / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1991.
Коми-Пермяцкий автономный округ: Страницы истории. Кудымкар, 1988.
Коми-Пермяцкий национальный округ. М.; Л., 1948.
Коми-пермяцкий язык / Под ред. В.И. Лыткина. Кудымкар, 1967.
Коми язык: Энциклопедия. М., 1998.
Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983.
Конаков Н.Д. Географическая среда и традиционное природопользование народа коми // Археолого-этнографические аспекты изучения Северного Приуралья. Сыктывкар, 1984. С. 27–40.

Конаков Н.Д. Мифологический субстрат в духовной культуре народа коми // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Сыктывкар, 1989. С. 66–79.
Конаков Н.Д. Игра в покойника в структуре мифологической модели мироздания // Семиотика культуры. Сыктывкар, 1991. С. 83–91.
Конаков Н.Д. Этнографические группы народа коми // Традиционная культура народа коми (Этнографические очерки). Сыктывкар, 1994. С. 44–40.
Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир: Пространство и время. Сыктывкар, 1996.
Конаков Н.Д., Котов О.В. Этноареальные группы коми. М., 1991.
Коньшин А.Е. Трагические страницы истории коми-пермяцкого народа: Голод 1933/34 и 1936/37 гг. // История и культура коми-пермяцкого народа в школьной программе. Кудымкар, 1993. С. 18–24.
Королев К.С. Население средней Вычегды в древности и средневековье. Екатеринбург, 1997.
Королева Н.С. Народное искусство пермских финно-угров (коми, коми-пермяков, удмуртов) XIX–XX вв. Автореф. дис. … канд. искусств. М., 1969.
Котляровский П.В. Экономический быт государственных крестьян северо-восточной половины Вологодской губернии // Вол. ГВ. 1892. № 24–52.
Котов О.В., Рогачев М.Б., Шабаев Ю.П. Современные коми. Екатеринбург, 1996.
Кытчӧ тійӧ мунатӧ? / Сост. Климов В.В. Кудымкар, 1991.
Лаллукка С. Восточно-финские народы России. СПб., 1997.
Лаллукка Сеппо Ассимиляция и численное развитие коми-пермяков // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1995. С. 122–124.
Лашук Л.П. Очерки этнической истории Печорского края (Опыт историко-этногр. исследования). Сыктывкар, 1958.
Лашук Л.П. Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР // Изв. Коми филиала ВГО. Сыктывкар, 1960. Вып. 6. С. 97–105.
Лашук Л.П. Формирование народности коми. М., 1972.
Лепехин И.И. Окончание Записок путешествия академика Лепехина / Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Академиею наук… Т. 5. Ч. 4. СПб., 1822.
Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
Лобачев С.В., Бородин Л.Н. Угодья, сроки и способы охоты // Верхне-Вычегодская экспедиция. М., 1932. С. 276–302.
Лыткин В.И. Диалектологическая хрестоматия по пермским языкам. М., 1955.
Лыткин В.И. Из истории словарного состава пермских языков // Вопр. языкознания. 1953. № 5. С. 48–69.
Лыткин В.И. Историческая грамматика коми языка. Сыктывкар, 1957.
Лыткин В.И. Коми-язьвинский диалект. М., 1961.
Лыткин В.И. К вопросу о прибалтийско-финских заимствованиях в коми-зырянских диалектах // Прибалтийско-финское языкознание. Вып. 39. М., 1963. С. 3–11.
Лыткин В.И. Исторический вокализм пермских языков. М., 1964.
Лыткин В.И. Коми-зырянский язык // Закономерности развития литературных языков народов СССР в советскую эпоху (Тюркские, финно-угорские и монгольские языки). М., 1969. С. 302–347.
Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.
Лыткин В.И. Зырянские народные произведения. СПб., 1901.
Ляшев В.А. Вопросы коми-зырянского лингвогенеза // Сущность, развитие и функции языка. М., 1982. С. 141–146.
Ляшев В.А. Диалектное членение древнекоми языка / Науч. докл. КФ АН СССР. Вып. 60. Сыктывкар, 1980.
Ляшев В.А. Фонетико-морфологические особенности вымского диалекта коми языка. Автореф. дис. … канд. филол. наук. Тарту, 1977.
Ляшев В.А. Верхневычегодский диалектный ареал в этногенетическом аспекте // Проблемы этногенеза народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 45–53.
Майтинская К.Е. Финно-угорские языки // Языки мира: Уральские языки. М., 1993. С. 20–31.
Макаров Н.А., Чеснокова Н.Н. Средневековое поселение в Устюжском крае // Проблемы финно-угорской археологии Урала и Поволжья. Сыктывкар, 1992. Т. 47–54.
Маковецкий И.В. Архитектура русского народного жилища. М., 1962.
Мальцев Г. Язык мой – брат мой // Парма. М., 1997. 11 апреля. С. 3.
Мартынов С.В. Печорский край. СПб., 1904. Ч. 4.

Мартюшев А М. Краткий очерк кустарных промыслов населения Усть-Сысольского уезда. Вятка, 1904.

Матвеев А.К. Еще раз о западных границах пермской топонимии на севере Европейской части России // Европейский Север: Взаимодействие культур в древности и средневековье. Сыктывкар, 1994. С. 30–32.

Мацук М.А. Коми край от Бориса Годунова до Петра I. Сыктывкар, 1993.

Межэтнический мир Прикамья: Опыт этнополитической деятельности администрации Пермской области. Т. 1. М., 1996.

Мельников С. Вечеринки и игрища в Усть-Сысольске // Живая старина. СПб., 1898. Вып. 3–4. С. 38–51.

Микушев А.К. Коми народный эпос. М., 1987.

Микушев А.К. Коми эпические песни и баллады. Л., 1969.

Микушев А.К., Чисталев П.И. Коми народные песни. Т. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966.

Микушев А.К., Чисталев П.И. Коми народные песни. Т. 2. Ижма и Печора. Сыктывкар, 1968.

Микушев А.К., Чисталев П.И., Рочев Ю.Г. Коми народные песни. Т. 3. Сыктывкар, 1971.

Михайлов М.И Заметки о зырянах (Извлечение) // Москвитянин. Кн. 9–10. М., 1851. Ч. III. С. 33–38.

Михайлов М.И. Домашний и семейный быт зырян // Журнал МВД. 1852. Кн. 3. С. 319–335.

Мороз Е.В. Физкультура и спорт в Коми АССР. Сыктывкар, 1967.

Мурыгин А.М. Поселение Усогорск III на средней Мезени // Древние памятники Северного Приуралья. Сыктывкар, 1980. С. 33–39.

Мурыгин А.М. Печорское Приуралье: Эпоха средневековья. М., 1992.

Мурыгин А М. Королев К.С., Ляшев В.А. Миграционный фактор в развитии средневековых культур Северного Приуралья. Сыктывкар, 1984.

Налимов В.П. Некоторые черты из языческого миросозерцания зырян // ЭО. 1903. № 2. С. 38–59.

Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2. С. 88–101 (а).

Налимов В.П. Материалы по этнографии зырян и пермяков // Suomalais-Ugrilainen Seura. 1.1.38. 1907(б).

Налимов В.П. К материалам по истории материальной культуры коми // Коми му. Усть-Сысольк, 1925. № 3–4. С. 15–41.

Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С. 5–23.

Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997.

Насонов А.Н. "Русская земля" и образование территории древнерусского государства. М., 1951.

Несанелис Д.А. Старинная игра детей коми "горд гача": Опыт семантического анализа // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Сыктывкар, 1989. С. 80–89(а).

Несанелис Д.А. Несколько замечаний о соотношении игры и этикета в традиционной культуре северной деревни // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 23–27 (б).

Несанелис Д.А. Раскачаем мы ходкую качель (Традиционные формы досуга сельского населения Коми края. Вторая половина XIX – первая треть XX вв.). Сыктывкар, 1994.

Несанелис Д.А., Семенов В.А. Традиционная этнография народа коми в работах П.А. Сорокина // Рубеж. Сыктывкар, 1991. Вып. 1. С. 17–26.

Несанелис Д.А., Шарапов В.Э. Тема смерти в детских играх: Опыт этносемиотического анализа (По материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 122–134.

Несанелис Д.А., Шарапов В.Э. Мотив раскачивания в мифопоэтических представлениях народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 77–95.

Оборин В.А. К истории скотоводства и охоты у древних коми-пермяков // Уч. зап. Пермского гос. ун-та. Пермь, 1960. Т. 12. Вып. 1. С. 219–230.

Оборин В.А. Этнические особенности средневековых памятников Верхнего Прикамья // Вопросы археологии Урала. Свердловск, 1969. С. 30–48.

Оборин В.А. Роль крестьянства северных районов Поморья в освоении Урала в

XVI–XVII вв. // Аграрные отношения и история крестьянства Европейского Севера России (до 1917 г.). Сыктывкар, 1981. С. 80–85.
Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVIII в. Иркутск, 1990.
Ожегова М.Н. Коми-пермяцкие сказания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь, 1971.
Оласӧ да вӧласӧ / Сост. Климов В.В. Кудымкар, 1990.
Ончуков Н.Е. Былинная поэзия на Печоре // Живая старина. СПб., 1902. Вып. 3–4. С. 358–384.
Основы финно-угорского языкознания: Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М., 1974.
Основы финно-угорского языкознания: Марийский, пермские и угорские языки. М., 1976.
Отчет комиссии по обследованию коми края в 1867 г. Архангельск, 1867.
Очерки по истории Коми АССР. Т. 1. Сыктывкар, 1955.
Павлов П.Ю. Палеолитические памятники Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1996.
Перов С. Свинцовые месторождения на Ильиче // ИВОИСК. Вологда, 1915. Вып. 2.
Плесовский Ф.В. Коми мойдъяс, сьыланкывъяс да пословицаяс. Сыктывкар, 1957.
Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968.
Плесовский Ф.В. Космогонические мифы коми и удмуртов // Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Сыктывкар, 1972. Вып. 13: Этнография и фольклор. С. 88–97.
Плесовский Ф.В. Коми пословицы и поговорки. Изд. 2-е. Сыктывкар, 1973.
Плесовский Ф.В. Народные театральные представления / История коми литературы. Т. I. Сыктывкар, 1979. С. 77–91.
Подоплелов В.П., Фаузер В.В., Загайнова Г.В. Население Коми АССР / Науч. докл. КНЦ УрО РАН. Вып. 231. Сыктывкар, 1990.
Попов А.А. "Зырянизация" (1918–1930 гг.) // Проблемы функционирования коми языка в современных условиях. Сыктывкар, 1990. С. 82–93.
Попов А.А., Сметанин А.Ф., Напалков А.Д., Бараксанов Г.Г. Национальное строительство в Коми АССР: История и современность // Науч. докл. КНЦ УрО АН СССР. Вып. 263. Сыктывкар, 1991.
Попов А.А. Взаимопомощь и коллективный труд в земельном быту зырян Усть-Сысольского уезда // Народное хозяйство. СПб., 1903. Кн. 5. С. 12–130.
Попов А.А. Статистико-экономический очерк // Труды экспедиции по исследованию земель Печорского края Вологодской губернии. Т. II. Усть-Сысольский уезд. Район Усть-Сысольского и части Вычегодского лесничества. СПб., 1910.
Попов К. Зыряне и зырянский край // ИОЛЕАЭ. Т. 13. Кн. III. Вып. 2. М., 1874.
Преображенский А.А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI – начале XVIII в. М., 1972.
Программа для сбора этнографический сведений. СПб., 1847.
Республика Коми: Энциклопедия. Т. 1. Сыктывкар, 1997.
Рогачев М.Б. Межнациональные браки как фактор этнических процессов у коми // Науч. докл. КФАН СССР. Вып. 116. Сыктывкар, 1985.
Рогов Н. Материалы для описания быта пермяков // Журнал МВД. 1858. Апрель. С. 45–126.
Рогов Н. Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. М., 1860. Кн. II. Отд. 2. С. 1–127.
Рочев Ю.Г. Коми старинные детские игры. Сыктывкар, 1988.
Савваитов П. Некоторые сведения об Усть-Сысольском уезде Вологодской губернии // Вол. ГВ. 1843. № 2. (Часть неофициальная).
Савельева Э.А. Пермь вычегодская. М., 1971.
Савельева Э.А. Этническая принадлежность ванвиздинской культуры // Вопросы финно-угроведения. Т. 2. Сыктывкар, 1979. С. 13–27.
Савельева Э.А. Актуальные проблемы этногенеза коми-зырян // Проблемы этногенетических исследований Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1982. С. 14–31.
Савельева Э.А. Археология Коми АССР. Сыктывкар, 1984.
Савельева Э.А. Этногенез коми-зырян. Сыктывкар, 1985.
Савельева Э.А. Вымские могильники XI–XIV вв. Л., 1987.
Савельева Э.А. Этнокультурная история Европейского Северо-Востока в эпоху средневековья. Сыктывкар, 1995.
Савельева Э.А., Грибова Л.С. Истоки // Народное искусство коми. М., 1992. С. 3–44.
Савельева Э.А., Королев К.С. Древние рукописи о Перми Вычегодской. Сыктывкар, 1997.

Сарв Х. Финно-угры в России в ходе столетий // Финно-угорские народы и Россия. Таллинн, 1994. С. 26–41.

Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1989.

Сахаров П. Коми лес и перспективы его развития // Коми му. Усть-Сысольск. 1928. № 12. С. 73–81.

Сахарова М.А., Сельков Н.Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1965.

Сахарова М.А., Сельков Н.Н., Колегова Н.А. Печорский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976.

Семейный быт народов СССР. М., 1990.

Семенов В.А. Некоторые архаические представления коми по материалам погребального обряда // Вопросы этнографии народа коми. Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 32. Сыктывкар, 1985. С. 43–49.

Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992.

Сидоров А.С. Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. 1924. № 4–6. С. 70–77; № 7–10. С. 51–64; 1926. № 6. С. 28–32; № 7. С. 38–42.

Сидоров А.С. Похоронные обряды и обычаи у коми. (Рукопись). 1927 // Ленинградское отделение Архива АН СССР. Ф. 135. Оп. 2. Д. 252.

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928.

Сидоров А.С. Идеология древнего населения коми края // Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 13: Этнография и фольклор. Сыктывкар, 1972. С. 10–23.

Слепчина Н.Е. О символике возрастных границ и половых ролей в традиционной педагогике коми // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории коми. Сыктывкар, 1997. С. 5–22.

Слепчина Н.Е. Печь как "детская часть" традиционного жилища коми // Традиционная культура: Мир детства. Ч. 1. Ульяновск, 1998. С. 83.

Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. М., 1952.

Смирнов И.Н. Пермяки // ИОАИЭ. Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891.

Сморгунова Е.М. Старообрядцы Верхней Язьвы: Особая языковая ситуация // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 157–162.

Соловьев Д.К. Экономика охоты в Печорском крае // Коми му. Усть-Сысольск. 1927. № 8. С. 31–38.

Сонни К.М. Об охоте зырян // Лесной журнал. 1840. Ч. 4. Кн. 2. № 11. С. 269–283.

Сорвачева В.А. Нижневычегодский диалект коми языка. М., 1978.

Сорвачева В.А., Безносикова Л.М. Удорский диалект коми языка. М., 1990.

Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1971.

Сорокин П.А. Старинный обряд у зырян // Вол. ГВ. 1848. № 30. Часть неофициальная. С. 339–341.

Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // ИАОИРС. 1910. № 20. С. 24–52.

Сорокин П.А. Рыт-пукалом. Рассказ из жизни северной деревни // Архангельские губернские ведомости. 1910. № 203. С. 18–24.

Сорокин П.А. Современные зыряне // ИОАИРС. 1911. № 18. С. 525–536; № 22. С. 811–820; № 23. С. 876–885; № 24. С. 941–949.

Сорокин П.А. К вопросу о первобытных верованиях зырян // ИВОИСК. Вып. IV. Вологда, 1917. С. 38–49.

Сорокин П.А. Долгий путь. Сыктывкар, 1991.

Социальная педагогика. Свердловск, 1989.

Списки населенных мест Российской империи. Изд. Центр. Стат. Комитета МВД. Вып. I: Архангельская губ. Список населенных мест по свед. 1859 г. / Обработка Е. Огородникова. СПб., 1861.

Списки населенных мест Российской империи. Изд. Центр. Стат. Комитета МВД. Вып. 7: Вологодская губ. Список населенных мест по свед. 1859 г. / Обработка Е. Огородникова. СПб., 1866.

Справочная книжка волостного статистика. Усть-Сысольск, 1927.

Старцев Г.А. Зыряне (Этнографический очерк) // ЦГА Республики Коми. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4.

Старцев Г.А. Прошлое Гамской волости (Материалы к истории Коми края) // Записки общества изучения Коми края. 1928. Вып. 1. С. 109–112.
Старцев Г.К. К классификации пережитков и обрядов коми народа // Коми му. Усть-Сысольск. 1929. № 13. С. 48–59.
Стоколос В.С. Культуры эпохи раннего металла Северного Приуралья. М., 1988.
Тарановская Н.В. Росписи на Мезени и Печоре // Русское народное искусство. Л., 1968. С. 47–59.
Теплоухов Ф.А. Фамилии и географические названия Пермяцкого края в этнографическом и историко-географическом отношениях // Коми му. Усть-Сысольск. 1925. № 9. С. 33–47.
Теплоухов Ф. Пермяки и зыряне // Пермский краеведческий сборник. Вып. 2. Пермь, 1926. С. 29–32.
Теребихин Н.М., Семенов В.А. Семантика традиционной деревенской среды у народов коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 79–92.
Терюков А.И. Комиын 1897 воын перепись йылысь // Войвыв кодзув. 1977. № 6. С. 60–61.
Терюков А.И. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования Института этнографии. 1977. М., 1979. С. 80–86 (а).
Терюков А.И. Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 173–182 (б).
Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 28. Сыктывкар, 1983. С. 23–31.
Традиционная культура народа коми. Сыктывкар, 1993.
Третьяков П.Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.; Л., 1966.
Туркин А.И. Топонимия нижней Вычегды. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1972.
Уляшев О.И. Символика полотна у коми // Эволюция и взаимовлияние культур народов Северо-Востока Европейской части России. Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 57. Сыктывкар, 1993. С. 119–125.
Уляшев О.И. Кулӧм // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 214–215.
Уляшев О.И. Дзебӧм // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва; Сыктывкар, 1999. С. 140–145.
Уляшев О.И. Пач // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва; Сыктывкар. 1999. С. 291–292.
Уляшев О.И. Цвет в образе антагониста (По фольклорным материалам коми) // Матер. XII Коми республ. молод. конференции. Сыктывкар, 1994. С. 92–96.
Устав Коми-пермяцкого автономного округа. Кудымкар, 1994.
Фадеев Г.П. Будьте бдительны, пермяки // Миян шог. Кудымкар, 1990.
Фаузер В.В. Влияние миграции на численность и состав населения Республики Коми / Науч. докл. КНЦ УрО РАН. Вып. 239. Сыктывкар, 1992.
Финно-угорские регионы России в цифрах. Сыктывкар, 1994.
Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985.
Халиков А.Х. Этническая принадлежность племен ананьинской общности // Вопросы финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1970. С. 13–29.
Хелимский Е.А. Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели (Лингвистическая и этногенетическая интерпретация). М., 1982.
Худяев И. Белые и светлые глины по верхнему течению р. Сысолы // Коми му. Усть-Сысольск. 1926. № 7. С. 45–46.
Цыпанов Е.А. Коми язык в печати // Вестник политической информации. Сыктывкар, 1990. № 1. С. 6–8.
Цыпанов Е.А. Проблемы языка – проблемы народа (О национально-культурном развитии Коми АССР) // Север. Сыктывкар, 1989. № 4. С. 97–102.
Цыпанов Е.А. Первым-коми гижӧд кыв. Сыктывкар, 1990.
Чагин Г.Н. Язьвинские пермяки. Пермь, 1993.
Чебоксаров Н.Н. Этногенез коми по данным антропологии // СЭ. 1946. № 2. С. 51–80.
Чеснокова Н.Н. Ванвиздинская археологическая культура. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983.
Чеусов А. К зыряноведению // ЭО. М., 1904. № 2. С. 156–160.
Численность и состав населения СССР: По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1984.

Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1984.

Шабаев Ю.П. Развитие современного жилища сельских коми // Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 28: Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 107-117.

Шабаев Ю.П. Коми-пермяцкая диаспора / Науч. докл. КНЦ УрО РАН. Вып. 341. Сыктывкар, 1994.

Шарапов В.Э. Образ многоногого существа в символике детской мебели у коми // Эволюция и взаимовлияние культур народов Северо-Востока Европейской части России. Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 57. Сыктывкар, 1993. С. 86–93.

Шарапов В.Э. Богородичные праздники у современных коми / Науч. докл. КНЦ УрО РАН. Вып. 359. Сыктывкар, 1995.

Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. II. Сыктывкар, 1996. С. 310–320.

Шарапов В.Э. Графическая и свободнокистевая роспись по дереву на территории Коми края в XIX – нач. XX веков // Музеи и краеведение. Тр. Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 1997. С. 104–116.

Шарапов В.Э. Сон и сновидения в фольклоре коми: О природе сна в традиционных представлениях // Арт. 1997. № 1. С. 222–230 (а).

Шарапов В.Э. Перна – наперсный крест // Арт. 1998. № 3. С. 134–141.

Шарапов В.Э. Паськӧм // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва; Сыктывкар, 1999. С. 284–290.

Шарапов В.Э. Пыртӧм // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва; Сыктывкар, 1999. С. 323–325.

Шарапов В.Э. Рай // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва; Сыктывкар, 1999. С. 328.

Шелег В.А. Крестьянские росписи Севера // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. Л., 1992. С. 57–65.

Шляпин В.П. Удора (Из воспоминаний о путешествии в Удорский край в 1888 г.) // За работу. Великий Устюг. 1921. № 1. С. 72; № 2. С. 76.

Шренк А. Путешествие к Северо-Востоку европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам в 1837 году. СПб., 1855.

Штейнфельд Н.П. Зюздинский край // Календарь Вятской губернии на 1893 год. Вятка, 1892. С. 262–286.

Шургин И.Н. Народное жилище коми и формирование северного дома-комплекса // Архитектурное наследство. М., 1990. № 37. С. 301–311.

Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми. Москва; Сыктывкар, 1999.

Янович В.М. Пермяки. Этнографический очерк // Живая старина СПб., 1903. Вып. 1. С. 1–223; Вып. 2. С. 52–171.

Ярцева В.Н. Соотношение общего и частного в языкознании и проблемы двуязычия // Изв. АН СССР: Серия литературы и языка. Т. 48. 1989. № 5. С. 391–403.

Alexander P. Family Encyclopedia of the Bible. Michigan, 1978.

Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjanen). Budapest, 1951.

Fuchs D.R. Beitrage zur Kenntnis des Voklsglaubens der Syrjanen // Finnisch-ugrische Forschungen. B. 16. H. 2–3. Helsingfors, 1924.

Schrenk A. Reise nach dem Nordosten europeischen Russland. Bd. I. Dorpat, 1848.

МАРИЙЦЫ

Айплатов Г.Н. Социально-экономическое развитие и классовая борьба в Марийском крае в XVII в. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1965.

Айплатов Г.Н. Расселение марийцев во второй половине XVI – начале XVIII вв. // Происхождение марийского народа: Матер. научной сессии. Йошкар-Ола, 1967. С. 140–153. (а)

Айплатов Г.Н. Новый архивный документ о ясачном обложении и ясачной политике царизма в Марийском крае в XVII веке // История, археология, этнография мари. Йошкар-Ола, 1967. С. 130–147 (б)

Айплатов Г.Н. Навеки с тобой, Россия: О присоединении Марийского края к Русскому государству. Йошкар-Ола, 1967 (в).

Акцорин В.А. Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 159–164.

Акцорин В.А. Марийская народная драма. Йошкар-Ола, 1976.

Александр Владимирович Григорьев / Сост. Кувшинская Л.А. Йошкар-Ола, 1989.

Алексеев В.П. Антропологические материалы к этногенезу марийского народа: Некоторые вопросы изучения антропологии финно-угорских народов // Вопросы истории, археологии, этнографии Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1964. С. 231–257.

Андреев И.А. Традиционное земледелие горных марийцев: (Материалы к историко-этнографическому атласу) // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 55–73.

Андреев И.А. Развитие систем земледелия у марийцев // Этнокультурные традиции марийского народа. АЭМК. Вып. 10. Йошкар-Ола, 1986. С. 17–39.

Андреев И.А. О марийско-русских историко-культурных взаимосвязях в земледелии // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 11. Йошкар-Ола, 1987. С. 47–56.

Андреев И.А. Развитие пахотных орудий у марийцев (конец XVIII – начало XX веков) // Этнические и культурно-бытовые процессы в Марийской АССР. АЭМК. Вып. 16. Йошкар-Ола, 1989. С. 64–77.

Андреев И.А., Сепеев Г.А. Земледелие луговых марийцев: (Материалы к историко-этнографическому атласу) // Из истории хозяйства населения Марийского края. АЭМК. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1979. С. 69–94.

Анфимов А.М. Крестьянское хозяйство Европейской России (1881–1985). М., 1980.

Апакаев П.А. Просветители Марийского края. Йошкар-Ола, 1990.

Апраксина М.М. Иностранные авторы XVI–XVII веков о хозяйстве и быте марийского народа // Из истории хозяйства населения Марийского края. Йошкар-Ола, 1979. С. 64–68.

Аристэ П. Вопрос о балтийских заимствованиях в финно-угорских языках // Вопросы марийского языкознания. Вып. III. Йошкар-Ола, 1973. С. 3–7.

Архипов Г.А. Городища первой половины I тыс. н.э. // Тр. МарАЭ. Т. 2. Йошкар-Ола, 1962. С. 206–231.

Архипов Г.А. Происхождение марийского народа по археологическим данным (I тысячелетие н.э.) // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 36–52.

Архипов Г.А. К вопросу об этногенезе марийцев // Средневековые памятники Восточной Европы. КСИА. Вып. 113. М., 1968. С. 41–46.

Архипов Г.А. Марийцы IX–XI веков: К вопросу о происхождении народа. Йошкар-Ола, 1973.

Архипов Г.А. К вопросу о городецко-азелинских контактах в связи с проблемой происхождения марийцев // Древние и современные этнокультурные процессы в Марийском крае. АЭМК. Вып. 1. Йошкар-Ола, 1976. С. 27–37.

Архипов Г.А. Земледелие и животноводство древних марийцев // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья: Дооктябрьский период. Йошкар-Ола, 1978. С. 10–20.

Архипов Г.А. Антропологический тип марийцев (К истории изучения) // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 35–43.

Архипов Г.А. Основные этапы этногенеза марийцев // Древние этнические процессы Волго-Камья. АЭМК. Вып. 9. Йошкар-Ола, 1985. С. 5–23.

Архипов Г.А. Марийцы XII–XIII вв.: К этнокультурной истории Поветлужья. Йошкар-Ола, 1986.

Атлас археологических памятников Республики Марий Эл: Ранний железный век и средневековье. Вып. 2. Йошкар-Ола, 1993.

Багин С.А. Гадатели и знахари у Царевококшайских черемис // ИОАИЭ. Т. XXVI. Вып. 3. Казань, 1916. С. 262–273.

Бадер О.Н. Древнее Поветлужье в связи с вопросами этногенеза мари и ранней истории Поветлужья // СЭ. 1951. № 3. С. 15–42.

Бакланова Е.Н. Крестьянский двор и община на Русском Севере. Конец XVII – начало XVIII вв. М., 1976.

Барадулин В.Н., Сидоров В.Т. Подсобные художественные промыслы. М., 1983.

Бирючев В.Г. Народная медицина среди горных мари. Йошкар-Ола, 1934.

Блумфилд Л. Язык. М., 1968.

Бунак В.В. Антропологический тип черемис // Русский антропологический журнал. № 3–4. М., 1924. С. 137–173.

Бусыгин Е.П. Русское сельское население Среднего Поволжья: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX веков). Казань, 1966.

Бусыгин Е.П. и др. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973.
Васикова Л.П. Равенство подлинное и мнимое: О чем можно спорить и что принимать как должное // Марийская правда. 1992. 30 октября.
Васикова Л.П. Языковые конфликты в Республике Марий Эл // Финно-угорские народы и Россия. Таллинн, 1994. С. 86–90.
Васильев В.М. Черемисы-язычники // Инородческое обозрение. Кн. 10. Казань, 1915. С. 703–729.
Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927.
Васильев В.М. Марийская религиозная секта "кугу сорта". Краснококшайск, 1927 (а).
Васильев В.М. Весенние праздники у черемис // ИКЕ. Казань, 1904. № 24. С. 768–781.
Васильев М. Черемисы крещеные и язычники // Инородческое обозрение. Кн. 4. Казань, 1912.
Васильев М.Г. Черемисская масленица // Инородческое обозрение. Кн. 10. Казань, 1915.
Васин К.К. Просветительство и реализм. Йошкар-Ола, 1975.
Вишневский В.П. О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Этнографический сб. Т. IV. СПб., 1858. С. 109–214.
Водовозов С.А. Марийская АССР: Экономико-географический очерк. Йошкар-Ола, 1956.
Воробьев Н.И. К истории сельского жилища у народов Среднего Поволжья // Кр. сообщ. Института этнографии. Вып. 25. М., 1956. С. 3–24.
Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960.
Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. 1. М., 1870.
Галкин И.С. Тайны марийской топонимики. Йошкар-Ола, 1985.
Галкин И.С. О прародине мари по данным языка и топонимии // Узловые проблемы современного финно-угроведения: Матер. I Всерос. конф. финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 304–306.
Генинг В.Ф. Некоторые проблемы этнической истории марийского народа (О мерянской этнической общности) // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 52-70.
Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. I. СПб., 1799.
Георгина М.А. Марийский драматический театр: Страницы истории (1917–1978). Йошкар-Ола, 1979.
Герцен А. Вотяки и черемисы // Памятная книжка Вятской губ. на 1860 год. Вятка, 1860. С. 159–166.
Гордеев Ф.И. К истории этнонима черемис // Тр. МарНИИ. Вып. 18. Йошкар-Ола, 1964. С. 207–213.
Горюнова Е.И. Развитие жилища у мордвы // Исследования по материальной культуре мордовского народа / ТИЭ. Т. 86. М., 1963. С. 127–146.
Грузов Л.П. Современный марийский язык: Фонетика. Йошкар-Ола, 1960.
Дернов М. Мӱкш ончымо. Вятка, 1915.
Доклад высочайше утвержденной комисии для исследования нынешнего положения сельского хозяйства и сельской производительности в России. СПб., 1873.
Дьяков И.Д. По ленинскому пути аграрных преобразований. Йошкар-Ола, 1980.
Евсеев Т.Е. Важнейшие моменты правового быта и обычного права марийского народа // Марий Эл. Краснококшайск, 1927. № 7–8. С. 117–133.
Евсеев Т.Е. Обычаи, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. 1927. № 10. С. 125–165. (а)
Евсеев Т. Ага-пайрем (Праздник сохи) // Марий Эл. 1928. № 3–4. С. 51–63.
Евсеев Т.Е. Марий калык ойпого. Йошкар-Ола, 1994.
Егоров Ф.Е. Черемис и керемет // Марий Эл. 1927. № 4–6. С. 107–108.
Егорова О. Национальные традиции в опере Э. Сапаева "Акпатыр". Йошкар-Ола, 1974.
Емельянов А.И. Языческое моление черемис в д. Нурумбал Себе-Усадской волости Краснококшайского уезда Казанской губернии. 26, 27 сентября 1919 года // ИОАИЭ. Т. XXXI. Вып. 4. Казань, 1922. С. 7–39.
Ерусланов П. Очерк быта и преданий восточных черемис // Изв. Оренбургского отдела Русского Географического общества. Вып. 4. Оренбург, 1894. С. 1–4.
Ефремов П.Г., Корнеев В.А., Русов Ю.Н. Животный мир Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1984.

Завьялов В.И. Технико-технологические характеристики железных предметов из Младшего Ахмыловского могильника // Средневековые древности Волго-Камья. АЭМК. Вып. 21. Йошкар-Ола, 1992. С. 165–184.

Залесский В. Общинное землепользование у чуваш и черемис Казанской губернии // Северный вестник. 1895. № 9. Отд. 2. С. 1–7.

Земледелие Вятской губернии // Вят.ГВ. 1875. № 52.

Зенкевич П.И. Физический тип горных и луговых мари // Марийская автономная область. Йошкар-Ола, 1934. С. 37–62.

Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. Т. IV. Отд. 1. 1867. Декабрь. С. 30–71.

Золотарева И.М. Характеристика трех групп населения Марийской АССР по описательным расово-диагностическим признакам // Новые исследования по антропологии марийцев. М., 1979. С. 75–95.

Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис: Из лекций в Казанском миссионерском институте. Казань, 1877.

Зубов А.А . *Халдеева Н.И.* Одонтологическое исследование луговых и горных мари // Новые исследования по антропологии марийцев. М., 1979. С. 65–74.

Зыков И.В. Религиозные течения среди черемис. Нижний Новгород, 1932.

Иванов А.Г. Крестьянство Марийского края в XVIII веке. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1982.

Иванов А.Г. Расселение горных марийцев в XVIII веке // Поселения и жилища Марийского края. Йошкар-Ола, 1982. С. 140–158 (а).

Иванов А.Г. Очерки по истории Марийского края XVIII века. Йошкар-Ола, 1995.

Иванов И.Г. Марийские филологи: Библиографический сб. Йошкар-Ола, 1968.

Иванов И.Г. История марийского литературного языка. Йошкар-Ола, 1975.

Иванов И.Г. Еще раз об этнониме "черемис" // Вопросы марийской ономастики. Йошкар-Ола, 1978. С. 12–19.

Иванов И.Г. Марий диалектологий. Йошкар-Ола, 1985.

Износков Л.А. Обычаи горных черемис // Памятная книга Казанской губернии на 1868–1869 год. Казань, 1868. С. 60–92.

Износков Л.А. Обычаи горных черемис // Тр. Казанского губернского статистического комитета. Вып. 2. Казань, 1869. С. 3–17.

Изобразительное искусство Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1992.

Интенсивные технологии возделывания сельскохозяйственных культур в Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1985.

Исанбаев Н.И. Марийско-тюркские языковые контакты. Йошкар-Ола, 1989–1994. Ч. 1. 1989; Ч. 2. 1994.

История Марийской АССР: В 2-х т. Т. 1. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Йошкар-Ола, 1986.

Казанская история: Историческая повесть XVI в. / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1954.

Казанская Л. Очерки истории марийской советской музыки. М., 1983.

Казанцев Д.Е. Истоки финно-угорского родства. Йошкар-Ола, 1979.

Казанцев Д.Е. Формирование диалектов марийского языка (В связи с происхождением марийцев). Йошкар-Ола, 1985.

Казанцев Д.Е. Еще раз о двух марийских языках // Кугарня. 1994. 4 февраля.

Казимов А.С. Крестьянское хозяйство в Марийском крае в первой половине XIX века // Из истории крестьянства Марийского края. Йошкар-Ола, 1980. С. 95–103.

Кандаратский Л.Ф. Признаки вымирания луговых черемис Казанской губернии. Казань, 1889.

Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. VIII. СПб., 1817.

Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. IX. СПб., 1821.

Каянох П. О морфологии, чувствительности к тесту PTC и некоторых других особенностях марийцев (черемисов) // Новые исследования по антропологии марийцев. М., 1979. С. 40–53.

Келлер А. Статистическое описание Царевококшайского уезда // НРФ Национальной библиотеки им. С.Г. Чавайна.

Китиков А.Е. Своеобразие пословиц и поговорок финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола, 1989.

Китиков А.Е. Марийские народные приметы. Йошкар-Ола, 1989 (а).

Козлов В.И. Субэтнос // Этнические и этно-социальные категории. М., 1995. С. 128–129.
Козлов Л.Г., Сепеев Г.А. Планировка марийского двора и жилища: (Традиции и современность) // Этнические традиции марийского народа. Йошкар-Ола, 1986. С. 49–97.
Козлова К.И. Большая семья у марийцев в конце XIX – начале XX вв. // Уч. зап. МарНИИ. Вып. VI. Йошкар-Ола, 1954. С. 161–183.
Козлова К.И. Восточные марийцы // Тр. МарНИИ. Вып. 11. Йошкар-Ола, 1958. С. 110–122.
Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.
Козлова К И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978.
Коковцев П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.
Комов А.Ф. Черемисы середины северной половины (второй стан) Бирского уезда: Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889. № 37–39, 41–44, 46.
Корсаков Д.А. Меря и Ростовское княжество. Казань, 1872.
Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963.
Краснов Ю.А. Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы. II тыс. до н.э. – первая половина I тыс. н.э. М., 1971.
Крестьянское землевладение в Казанской губернии. Чебоксарский уезд. Вып. 7. Казань, 1907.
Крестьянское землевладение в Казанской губернии. Вып. 10. Козмодемьянский уезд. Казань, 1907 (а).
Крестьянское землевладение в Казанской губернии. Царевококшайский уезд. Вып. 12. Казань, 1907 (б).
Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. Вып. 13. Казань, 1909.
Кроковский М. Горные черемисы в Казанской губернии // ЖМВД. Ч. 4. Вып. 1–3. СПб., 1853. С. 221–239.
Крюкова Т.А. Марийская вышивка. Л., 1951.
Крюкова Т.А. Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола, 1956.
Крюкова Т.А. К вопросу о датировке этнографических предметов // Русское Географическое общество. Докл. по этнографии. Вып. 6. Л., 1968. С. 52–63.
Кузнецов С.К. Очерк из быта черемис // Древняя и новая Россия. 1877. № 8. С. 346–358
Кузнецов С.К. Четыре дня у черемис во время сюрема: Этнографический очерк // ИРГО. Т. XV. 1879. № 2. С. 135–150; № 3. С. 169–206.
Кузнецов С.К. Остатки язычества у черемис // ЖМНП. 1885. XXI. С. 449–471.
Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис // ЭО. М., 1904. Кн. 16. № 60. С. 67–90; № 61. С. 56–109.
Кузнецов С.К. Поездка к древнемарийской святыне, известной со времени Олеария // ЭО. М., 1905. Кн. 64–66. С. 129–157.
Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования черемис // ЭО. Кн. 60–61. Вятка, 1907. [Отд. отт.].
Кузнецов С.К. Черемисская секта "Кугу Сорта": Опыт исследования религиозного движения среди поволжских инородцев. М., 1909.
Кузнецов С.К. Русская историческая география. Вып. 1. М., 1910.
Куник А., Розен В. Известие Ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. Ч. 1. СПб., 1878.
Кучумова Л.И. Сельская поземельная община Европейской России в пореформенный период (60–70-е годы XIX века). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1978.
Кушелев П. Черемисская свадьба // Вят.ГВ. 1893. № 70. С. 3.
Лихачев Г. Культ природы у марийцев // Антирелигиозник. 1929. № 9. С. 36–45.
Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.
Маклыгин А.Л. Палантай и становление профессионального многоголосия в марийской музыке // Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1994. С. 67–79.
Малиев Н.М Об антропологической экскурсии летом 1871 года // Протоколы заседания Общества естествоиспытателей при Казанском университете за 1871–1872 гг. Казань, 1872.
Марийская АССР: Административно-территориальное деление. Йошкар-Ола, 1969.
Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола, 1991.
Марийцы: (Статистический сборник). Йошкар-Ола, 1992.
Марк К.Ю. Современная антропология марийцев в связи с вопросом этногенеза мари // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 106–109.
Маркелов М.Т. Культ священных рощ у марийцев // Безбожник. 1929. № 5. С. 15–16; № 6. С. 12–13.

Марр Н.Я. Первая выдвиженческая фетодологическая экспедиция по обследованию мариев. Л., 1930.
Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX – начало XX в.) // Матер. и иссл. по этнографии русского населения Европейской части СССР / ТИЭ. Т. 57. М., 1960. С. 72–171.
Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Казанская губерния / Сост. М. Лаптев. СПб., 1861.
Материалы для исследования промыслов населения Казанской губернии. Казань, 1887.
Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Царевококшайский. Вып. 5. Казань, 1887.
Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Козмодемьянский. Вып. 10. Казань, 1891.
Материалы для этнографии и статистики России... Пермская губ. / Сост. Х. Мозель. Ч. 2. СПб., 1864.
Материалы по статистике Вятской губернии. Уржумский уезд. Т. 2. Ч. 2. Вятка, 1887.
Материалы по статистике Вятской губернии. Яранский уезд. Т. 9. Ч. 2. Вятка, 1893.
Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество–Ислам–Православие–Сектанство. М., 1929.
Маюк А. Культуран социалист театр верч // Марий коммуна. 1936. 15 сентября.
Мендиаров Г. О черемисах Уфимской губернии // ЭО. М., 1894. № 3. С. 34–54.
Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791.
Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972.
М-ов [*Мартынов*] *А.* Заметки о черемисах // Русский дневник. 1859. 19 мая. № 104.
Моисеев В.Г., Козинцев А.Г. Антропологическое своеобразие уралоязычных народов // ЭО. 1998. № 2. С. 140–150.
Мокшин Н.Ф. Отражение матриархата и периода распада первобытно-общинного строя в религиях некоторых народов Поволжья (мордвы, марийцев). М., 1964.
Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992.
Молотова Т.Л. Родильные обряды марийцев // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Йошкар-Ола, 1993. С. 85–93.
Моляров И.Я. Беседы к черемисам Кузнецовского прихода Кузнецовского школьного учителя // ИКЕ. Казань, 1873. № 7. С. 209–223; № 8. С. 244–256; № 9. С. 271–290.
Морохин Н.В. К истории этнической группы и ее изучения // Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев. Йошкар-Ола, 1994. С. 11–37.
Народное образование в Казанской губернии. Казань, 1905.
Народное хозяйство Марийской АССР за 70 лет. Йошкар-Ола, 1990.
Национальный съезд марий. 1918. Казань, 1918.
Некоторые показатели, характеризующие национальный состав населения Российской Федерации. По данным переписи населения 1989 года: В 2-х томах. Т. 1. М., 1991; Т. 2. М., 1992.
Нестурх М.Ф. Человеческие расы. М., 1958.
Никитин В.В. О хозяйстве населения Марийского края в начале эпохи раннего металла // Из истории хозяйства населения Марийского края. АЭМК. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1979. С. 20–42.
Никольский Д.П. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис // Тр. Антропологического общества при Императорской военной академии: 1894–1895 уч. год. СПб., 1897. С. 3–109.
Никольский Н.В. Народ мари (черемис) . Вып. 1. Казань, 1920.
Новые исследования по антропологии марийцев. М., 1979.
Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. Ч. III. Казань, 1862. С. 240–296.
Нурминский С. Секта кугу сорта среди черемис Яранского уезда. Вятка, 1893.
Обзор сельскохозяйственных мероприятий земств Казанской губернии за 1912–1913 годы. Вып. 4. Казань, 1914.
Образование Марийской автономной области: Сб. документов и материалов. Йошкар-Ола, 1966.
Общие сведения о Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1880 год. Отд. 2. Вятка, 1880.

Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. Казань, 1896.

Овсянников А Географические очерки и картины Поволжья. СПб , 1878.

Олеарий А Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. М., 1870.

Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

Очерки истории Марийской АССР (С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции). Йошкар-Ола, 1965.

Патрушев В.С. Сельское хозяйство в Марийском крае в эпоху раннего железа (VIII -VI вв. до н.э.) // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1978. С. 5–10.

Патрушев А.С Марийская деревня в период империализма. Йошкар-Ола, 1974.

Пуаль Г. Принципы истории языка. М., 1960.

Пахман С.В. Обычное гражданское право в России. Т. 2. СПб., 1879.

Пахомова М.Ф. Эпос молодых литератур. Л., 1977.

Перетяткович Г. Поволжье в XVII и начале XVIII века. Одесса, 1882.

Петров В.Н. Марий ю. Йошкар-Ола, 1993.

Пименов В.В. К этнографической характеристике трудовых ресурсов в марийском селе // Современные этнокультурные процессы в марийском селе. Йошкар-Ола, 1991. С 14–25.

Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. Казань, 1978.

Поляков О.Е. О формировании, современном состоянии и перспективах развития мордовских (мокшанского и эрзянского) языков // Финно-угроведение. Йошкар-Ола, 1994. № 1. С. 23–40.

Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному ее состоянию в отношении к земледелию, многочисленным рудникам, заводам, промышленности и домоводству. СПб., 1813. Ч. 1–3.

Попов Н.С. О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. АЭМК. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1979. С. 123–138.

Попов Н.С. Верования марийцев XIX – начала XX века. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1981.

Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 154–173 (а)

Попов Н.С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1987.

Попов Н.С. На марийском языческом молении // ЭО. 1996. № 3. С. 130–145.

Посибеев Г.А. По пути преобразований // Сельское хозяйство Нечерноземелья. 1982.

Послание Президента Республики Марий Эл Государственному Собранию Республики Марий Эл “О положении в Республике Марий Эл (от стабилизации – к устойчивому развитию с опорой на собственный потенциал) // Марийская правда. 1998. 26 февраля.

Постников Б.Е. Южнорусское крестьянское хозяйство. М., 1891; Изд. 2-е. М., 1907.

Прогрессивные формы организации труда в животноводстве. Йошкар-Ола, 1984.

Прокофьева Л.С. Крестьянская община в России во второй половине XVIII – первой половине XIX века. Л., 1981.

Пчеловодство в Казанской губернии / Стат. Бюро Казанского губ. земства. Казань, 1911.

Республика Марий Эл: Административно-территориальное деление. Йошкар-Ола, 1993.

Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. XIV. Ч. I–II. Казань. 1870.

Романов Н. Статистическое описание Уржумского уезда Вятской губернии. Вятка, 1889.

Рычков Н.П. Журнал или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. Т. 1. СПб., 1770.

Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., 1986.

Рябинин Е.А. Финно-угорские племена в составе древней Руси. СПб., 1997.

Рябинский К.С. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда // ИОАИЭ. Т. XVI. Казань, 1900. Вып. 2. С. 176–212.

Саваткова А.А. Русские заимствования в марийском языке. Йошкар-Ола, 1969.

Сануков К.Н. “Финноугорские федералисты” и “финские шпионы” (Из истории Марий Эл 30-х годов) // Финноугроведение. Йошкар-Ола. 1992. № 3. С. 3–36.

Сбоев В. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856.

Семенов Т.С К вопросу о родстве и связях мери с черемисами / Труды VII Археологического съезда. М., 1891.

Семенов Т. Черемисы. Этнографический очерк. М., 1893.
Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание. М., 1980.
Сенников Д. Черемисская ловля рыбы дворами и тетеревей корзинами // Тр. ВЭО. 1861. 13 мая. Приложение.
Сепеев Г.А. Архивный документ первой половины XVIII века о восточных марийцах // Вопросы истории и литературы: (Сборник статей). Казань, 1965. С. 83–92.
Сепеев Г.А. Современное жилище марийского сельского населения // Новые страницы в истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1971. С. 179–212.
Сепееев Г.А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975.
Сепеев Г.А. Традиционная пища луговых марийцев // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 100–121.
Сепеев Г.А. Особенности типологии и планировки марийских поселений // Поселения и жилища Марийского края. Йошкар-Ола, 1982. С. 150–189.
Сепеев Г.А. Марийцы // Народы Поволжья и Приуралья: Историко-этнографические очерки. М., 1985. С. 141–174.
Сепееев Г.А. О средствах передвижения марийцев // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1987. С. 57–78.
Сепееев Г.А. Динамика марийской сельской усадьбы (XIX–XX вв.) // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция: Археология, антропология и генетика, этнография, фольклористика, литературоведение (Тез. докладов). Т. 2. Устинов, 1987. С. 198–200 (а).
Сепеев Г.А. Динамика сельского жилища марийцев (XIX XX вв.) // Этнические и культурно-бытовые процессы в Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1989. С. 78–90.
Сепеев Г.А., Андреев И.А. Материалы к истории пчеловодства у марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. АЭМК. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1979. С. 104–122.
Сепеев Г.А., Молотова Т.Л. Современные этнические процессы и материальная культура марийцев // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1987. С. 7–23.
Серебренников Б.А. Происхождение марийского народа по данным языка // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 165–180.
Сигов П. Марийцы (черемисы) Уральской области // Марий Эл. 1928. № 5–6. С. 88–103; № 7–8. С. 103–115; Марий илыш. Вып. 1. Йошкар-Ола, 1929. С. 82–103.
Сигуан М.И., Макко У.Ф. Образование и двуязычие. М., 1990.
Симонов А.Г. Кучевой план в застройке селений народов Среднего Поволжья // Древние и современные этнокультурные процессы в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1976. С. 134–144.
Симонов А.Г. Типы и формы русских сельских поселений Среднего Поволжья // Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья. Казань, 1976. С. 124–155 (а).
Система ведения сельского хозяйства Марийской АССР. Т. 2. Йошкар-Ола, 1983.
Сказание путешественников о Нижегородском крае // Нижегородский сб. Т. X. Нижний Новгород, 1890.
Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. М., 1952.
Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Тр. Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920. С. 21–126.
Смирнов В.Н. Почвы Марийской АССР: Их генезис, эволюция и пути развития. Йошкар-Ола, 1978.
Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань, 1889.
Смирнов И.Н. Положение женщины в марийской семье (конец XIX - начало XX вв.) // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 122–132.
Смирнов И.Н., Федянович Т.П. Марийцы // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 211–221.
Соловьев В.С. В братской семье советских народов. Йошкар-Ола, 1980.
Соловьев В.С. Многонациональность – наше богатство. Йошкар-Ола, 1991.
Соловьев Е.Т. Гражданское право: Очерк народного юридического быта. Вып. I. Казань. 1888.
Соловьева Г.И. Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола, 1982.
Соловьева Г.И. Марийская народная резьба по дереву. Йошкар-Ола, 1986.
Соловьева Г.И. Костюмы для художественной самодеятельности. Йошкар-Ола, 1990.
Соммье С. О черемисах: Этнографическо-антропологический очерк // Зап. Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1896. С. 83–117.

Соссюр Ф. де. Труды по общему языкознанию. М., 1977.
Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990.
Социально-экономическое положение Республики Марий Эл в 1997 году: Собщение госкомитета республики Марий Эл по статистике // Марийская правда. 1998. 23 января.
Списки населенных мест Российской империи. Изд. Центр. Стат. Комитета МВД. Вып. 14. Казанская губ. Список населенных мест по свед. 1859 г. СПб., 1866.
Спицын А.А. Приуральский край. Археологические розыскания о древнейших обитателях Вятской губернии // МАВГР. Вып. 1. М., 1893.
Старостин П.Н. О так называемых позднегородецких памятниках Среднего Поволжья // Тр. МарНИИ. Вып. 16. Йошкар-Ола, 1964. С. 191–208.
Суздалев П. Советское искусство периода Великой Отечественной войны. М., 1965.
Троицкая Н. Черемисы Арбанской волости. Царевококшайского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Т. XI. Вып. 1. Казань, 1893. С. 65–82.
Федоров Н.П. Материалы для антропологии инородцев Казанской губернии (Сравнительные антропометрические данные о чувашах и черемисах). Казань, 1905.
Филимонов А. О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии // Вят. ЕВ. Вятка. 1869. № 21. С. 430–442.
Форсиус Х., Золотарева И.М., Каяноя П., Ниеминен Х. Офтальмоантропологические исследования в Марийской АССР // Новые исследования по антропологии марийцев. М., 1979. С. 54–64.
Фукс А.А. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.
Халиков А.Х. Материалы к изучению истории населения Среднего Поволжья и Нижнего Прикамья в эпоху неолита и бронзы. Йошкар-Ола, 1960.
Халиков А.Х. Очерки истории населения Марийского края в эпоху железа // Железный век Марийского края: Тр. Марийской археологической экспедиции: В 2-х томах. Т. II. Йошкар-Ола, 1962. С. 7–187.
Халиков А.Х. Древняя история Среднего Поволжья. М., 1969.
Халиков А.Х. Основы этногенеза народов Среднего Поволжья и Приуралья. Казань, 1991.
Халиков Н.А. Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX – начала XX веков: Историко-этнографическое исследование. Казань, 1981.
Харузин Н. Очерк развития жилища у финнов // ЭО. М., 1895. № 1. С. 35–78; № 2. С. 50–104.
Хлебников А.В. Марийский край в период подготовки и проведения Великой Октябрьской революции. Йошкар-Ола, 1958.
Хомяков М.М. Сотнурские черемисы // Тр. Общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1916.
Христолюбова Л.С. Традиции трудового воспитания детей в удмуртской семье в XIX – начале XX вв. // Семейный и общественный быт удмуртов в XVII–XX вв. Устинов, 1986. С. 80–90.
Чебоксаров Н.Н. К вопросу о происхождении народов угро-финской языковой группы // СЭ. 1952. № 1. С. 36–50.
Черемисы. Быт и религиозные верования // Природа и люди. СПб., 1878.
Черных С.Я. Марийские антропонимы, связанные с этнонимами (этноантропонимы) // Вопросы марийской ономастики. Вып. 2. Йошкар-Ола, 1980. С. 36–78.
Четкарев К.А. Марийские народные сказки. Йошкар-Ола, 1955.
Чхаидзе М.П. К вопросу о путях развития национальных языков (О развитии двух марийских языков) // Пролетар культур вэрч. Йошкар-Ола. 1934. № 4–5. С. 19–35.
Чхаидзе М.П. Синтаксис лугово-восточного марийского языка: пособие для преподавателей лугово-восточного марийского языка. М., 1941.
Шаров В.Д. Бытовые функции сельской общины Марийского края (середина XIX – начало XX веков) // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 44–54.
Шестаков В. Быт черемис Уржумского уезда // Вят. ГВ. 1867. № 6. С. 51.
Щекатов А. Словарь географический государства Российского. Ч. 6. М., 1809.
Эриксон А.В., Золотарева И.М., Козинцев А.Г., Шевченко А.В., Эскола М.Р., Кирьяринта М., Партанен К., Фельман Дж. Генетические исследования марийцев (черемисов) // Новые исследования по антропологии марийцев. М., 1979. С. 7–39.
Юадаров К.Г. Крестьянская пища. Йошкар-Ола, 1996.
Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

Якушкин Е.И. Обычное право: Матер. для библиографии обычного права. 1875–1909. Вып. 4. Ярославль, 1909.
Янтемир М. Типы расселений в Марийской области // Марийское хозяйство. Краснококшайск. 1926. № 7–9. С. 149–161.
Ярыгин А.Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола. 1976.

Hamalainen A. Beitrage zur Ethnographie der Ostfinnen // JSFOu. XLIV. Helsinki, 1930.
Heikel A. Die Gebaude der Ceremissen, Mordvinen, Esten und Finnen // JSFOu. IV. Helsingfors, 1888.
Holmberg U. Die Religion der Tscheremissen. Porvoo, 1926.
Kastren M. Reisenberichte und Briete aus den Jahren 1845. SPb., 1856.
Manninen I. Fortbewegungs – und Transportmittel // Kansatieteelinen Arkisto. Bd. 13 Helsinki, 1957. S. 11–51.
Porka V. Tscheremissische Texte mit ubersetzsung // SUSA. Helsingissa, 1895.
Sebeok T.F., Ingemann F.J. Studies in Cheremis. The Supernatural. N.Y., 1956.
Sepejev G.A. Marien saunan monet tehtävät // Sauna. 1993. № 4. Helsinki. S. 17–19.
Veenker W. Verzeichnis der Čeremissischen Suffixc und Suffixkombinationen. Hamburg, 1975.
Vicar L., Bereczki G. Cheremis folksongs. Budapest, 1971.
Zaicz G. Beitrag zur Typologie und Statiatik des Ersa- und Mokscha-Mordwinen. Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugristarum. 3 C. Debrecen. 1990.

МОРДВА

Адушкин Н.Е. Социально-экономическое развитие села Мордовии. Саранск, 1975.
Алихова А.Е. Распад первобытнообщинных отношений у мордвы // Этногенез мордовского народа. Саранск, 1965. С. 62–68.
Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI - начало XIX в. М., 1990.
Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Вып. 3. М.; Л., 1940. С. 71–112.
Арзамасские поместные акты (1578–1618 гг.). М., 1915.
Арискин Н.И., Апанина Л.И. Формы объективного спряжения глаголов в смешанных мордовских говорах, принадлежащим к разным диалектным микросистемам // Основные тенденции развития финно-угорских языков. Саранск, 1985. С. 110–118.
Архив Н.А. Добролюбова // Отд. рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге. Ф. 255. Д. 48, 49, 55.
Архив Российского государственного этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599.
Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов, Ижевск, 1988. С. 81–127.
Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988.
Ауновский В.А. Этнографический очерк мордвы-мокши // Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 год. С. 85–107.
Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. М., 1978.
Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.
Ахметьянов Р.Г. Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1989.
Балашов В.А. Бытовая культуры мордвы: Традиции и современность. Саранск, 1992.
Белицер В.Н. Народная одежда мордвы / Тр. Мордовской этногр. экспед. Вып. III. ТИЭ. Новая серия. Т. 101. М., 1973.
Беляева Н.Ф. Родильные обряды мордвы-мокши Атюрьевского района Мордовской АССР (конец XIX – начало XX в.) // Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск, 1982. С. 51–62.
Берви-Флеровский В.В. Избр. экономические произв. В 2-х томах. Т. 1. М., 1958.
Биленко М.В. О мордовской семье XVII века // СЭ. 1979. № 1. С. 92–104.
Бубрих Д.В. Можно ли отождествлять мордву с андрофагами Геродота? // Зап. МНИИ. Вып. 3. Саранск, 1941. С. 29–32.
Бутузов Ф. Верования и культ мордвы (эрзи) с. Сабанчеева Алатырского уезда Симбирской губ. // ИОАИЭ. Т. XI. Вып. 4. Казань, 1893. С. 381–385.
Волков Г.Н. Этнопедагогика чувашского народа (В связи с проблемой общности народных педагогических культур). Чебоксары, 1966.

Воронин И.Д. Очерки и статьи. Саранск, 1957.
Воронин И.Д. Литературные деятели и литературные места в Мордовии. Саранск, 1976.
Географо-статистический словарь Российской империи / Сост. П. Семенов. Т. 2. СПб., 1865.
Гераклитов А.А. Материалы по истории мордвы: Сборник выписок из печатных источников. М.; Л., 1931.
Глинка С. Подвиги добродетели и славы русских в Отечественную и Заграничную войну. М., 1816.
Гозулов А.И. О динамике воспроизводства населения // Народонаселение и экономика. М., 1967. С. 53–64.
Государственный Архив Республики Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 35; Ф. Р-267. Оп. 1. Д. 1, 3, 96.
Государственный Архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2933; Ф. 968. Оп. 1. Д. 2, 60, 166.
Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 1235. Оп. 124, 125. Д. 128, 158 182; Ф. 1318. Оп. 1. Д. 1010, 1014, 1018.
Гребнев М. Мордва Самарской губернии (Историко-этнографический очерк) // СЕВ 1886. № 23. С. 455–464.
Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950.
Декларация о государственно-правовом статусе Мордовской Советской Социалистической Республики // Советская Мордовия. 1990. 11 декабря. С. 1.
Десятни Пензенского края (1669–1696). СПб., 1897.
Динес Е.И. Традиционная пища и домашняя утварь мордвы // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М., 1963. С. 104–126.
Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т. 1. Саранск, 1940. Т. 2. Саранск, 1940.
Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950.
Евсевьев М.Е. Избр. тр.: В 5-ти томах. Т. 1. Народные песни Мордвы. Саранск, 1961; Т. 4. Основы мордовской грамматики. Саранск, 1963; Т. 5. Историко-этнографические исследования. Саранск, 1966.
Ефимов И.А. Современные проблемы мордовского народа // Оренбургская мордва: Этническая история и духовная культура. Оренбург, 1998. С. 67–72.
Жуковская Н.Л., Мокшин Н.Ф. От Карелии до Урала. М., 1998.
Журнал Министерства Народного прсвещения. 1867. № 4–6. Ч. 134. С. 91–92.
Защ Г. Вы большие оптимисты // Советская Мордовия. 1993. 1 мая.
Защ Г. Об истории элизии спирантов в мордовском языке // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т. 2. М., 1990. С. 76–79.
Закон Мордовской Советской Социалистической республики “Об изменении наименования Мордовской Советской Социалистической Республики” // Советская Мордовия. 1994. 29 января. С. 1.
Закон Республики Мордовия “О государственных языках Республики Мордовия” // 7 дней. 1998. 14 мая.
Зевакин М.И. Кузьма Алексеев. Саранск, 1936.
История Мордовской АССР: В 2-х томах. Т. 1. Саранск, 1979.
История Мордовской АССР: С древнейших времен до наших дней. Саранск, 1984.
Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. СССР (сводный том). М., 1962.
Кечкин В. Делегация Мордовии была одной из самых конструктивных // Изв. Мордовии. 1996. 29 августа.
Кечкин В. Участникам Консультативного комитета финно-угорских народов // Изв. Мордовии. 1996. 23 октября.
Керестеш Л. Исследования венгерских ученых о мордовских языках // Современные проблемы мордовских языков. Саранск, 1991. С. 77–83.
Ключевский В.О. Курс русской истории // Соч.: В 8-ми томах. Т. 1. М., 1956.
Козлов В.И. Расселение мордвы // Вопросы этнической истории мордовского народа. М., 1960. С. 5–62.
Козлов В.И. Национальности СССР. М., 1975.
Козлова К.И. Этнография народов Поволжья: Учеб. пособие. М., 1964.
Константин Багрянородный. Об управлении государством // Изв. ГАИМК. Вып. 91. М.; Л., 1934.
Конституция республики Мордовия. Саранск, 1995.

Корнишина Г.А. Обряды и поверья мордвы, связанные с растительностью // Возрождение мордовского народа. Саранск, 1995. С. 90–92.
Крюкова Т.А. Мордовское народное изобразительное искусство. Саранск, 1968.
Кудашова Н. Ванфтомс тядянь кудть лямбонц // Мокшень правда, 1995. 23 марта.
Кузнецов С.К. Мордва. М., 1912.
Куманев В.А. Революция и просвещение масс. М., 1973.
Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1–2. СПб., 1795.
Майнов В.Н. Результаты антропологических исследований среди мордвы-эрзи // Зап. ИРГО по отделению этнографии. Т. XI. СПб., 1883.
Майнов В.Н. Очерк юридического быта мордвы // Зап. ИРГО по отделению этнографии. Т. XIV. СПб., 1885.
Макарий (Миролюбов), архиеп. История Нижегородской семинарии. Н. Новгород, 1849.
Макаркин Н.П. Мордовский государственный университет на пороге XXI века. Саранск, 1997.
Малиев Н.М. Общие сведения о мордве Самарской губернии: Их антропологический характер, поздние браки и влияние их на крепость и сложение народа // Протоколы заседаний Общества естествоиспытателей при Казанском университете. 1877–1878. Казань, 1878. С. 1–11.
Маризь Кемаль. Мы – эрзяне! // Эрзянь мастор. 1995. 25 января.
Маризь Кемаль. В поисках бога // Эрзянь мастор. 1999. – 2 марта.
Маркелов М.Т. Саратовская мордва (Этнографические материалы). Саратов, 1922.
Маркелов М.Т. Мокшерэзятнень эрямо пингест. М., 1929.
Маркелов М.Т. Мордва // Религиозные верования народов СССР: В 2-х томах. Т. 2. М.; Л., 1931. С. 190–212.
Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу от 12 февраля 1870 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е Т. 32. С. 362–365.
Маскаев А.И. Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964.
Мартынов А.И. Мордва в Нижегородском уезде (Из заметок 1863 г.) // НГВ. Часть неофициальная. 1865. № 24. С. 190–194.
Машанов М. Обзор деятельности братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892). Казань, 1892.
Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы. Саранск, 1981.
Миссионерский съезд в гор. Казани 13–26 июня 1910 г. Казань, 1910.
Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 г. М., 1880.
Можаровский А. Руссо-мордвы на Нижегородской почве // НГВ. Часть неофициальная. 1895. № 36. С. 1–3.
Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Изд. 1-е. Саранск, 1968; изд. 2-е. Саранск, 1998.
Мокшин Н.Ф. Этническая история мордвы. Саранск, 1977.
Мокшин Н.Ф. Мордовский этнос. Саранск, 1989.
Мокшин Н.Ф. Тайны мордовских имен. Саранск, 1991.
Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск, 1993.
Мокшин Н.Ф. Числа в мордовском фольклоре // Обновляющаяся Россия: Формирование нового гуманитарного пространства. Саранск, 1997. С. 79–84.
Мокшин Н., Мокшина Е. Этническая ситуация в Мордовии на современном этапе. Саранск, 1998.
Мордва: Историко-культурные очерки. Саранск, 1995.
Мордовские народные песни. М., 1957.
Мордовские пословицы и загадки. Саранск, 1959.
Мордовский округ. Статистический сборник. Саранск, 1929.
Мухамадиев А.Г. Деньги, денежная терминология и денежный счет Булгара в предмонгольский период // СА., 1972. № 2. С. 63–72.
Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998.
Национальный состав населения РСФСР (По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.) М., 1990.
Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. М., 1970. С. 5–33.

Никонов В.А. Мордовские фамилии // Краеведение Мордовии. Саранск, 1973. С. 5-236–240.

Новосельцев А.П., Пашуто В.И., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма. М., 1972.

Новый энциклопедический словарь. Т. 27, Пг., 1916.

Образование Мордовской АССР: Документы и материалы (1917–1937). Саранск, 1981.

Обращение епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии // Известия Мордовии. 1995. 7 апреля.

Обсуждение доклада В.А. Тишкова "О феномене этничности" // ЭО. 1998. № 1. С. 31–49.

Описание берегов Волги в пределах Казанской губернии. Рукопись // Архив РГО. Ф. 14. Д. 58.

Орнатов П. Мордовская грамматика, составленная на наречии мордвы мокши. М., 1838.

Очерки истории Мордовской АССР: В 2-х томах. Т. 1. Саранск, 1955.

Переписная книга мордовских селений Алатырского уезда 1671 года. Саранск, 1979.

Пименов В.В., Кузеев Р.Г. Введение // Народы Поволжья и Приуралья: Историко-этнографические очерки. М., 1985. С. 3–16.

Петерсон Г.П. Странички старины. Саранск, 1993.

Полевой Н. История русского народа: В 2-х томах. Изд. 2-е Т. 1. М., 1830.

ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Л., 1926; Патриаршая или Никоновская летопись. Т.т. X, XI, XII. М., 1965; Рогожский летописец. Т. XV. Вып. I. М., 1965.

Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве. М., 1951.

Программа национального развития и межнационального сотрудничества народов Республики Мордовия. Саранск, 1997.

Протоколы 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. Казань, 1917.

Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

Пушкин А.С. Записи народных песен // Собр. соч.: В 10-ти томах. Т. 2. М., 1981. С. 317–342.

Революция 1905–1907 гг. на территории Мордовии: Сборник документов и материалов. Саранск, 1955.

Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Ч. II. Казань, 1870.

Ровнов Д. Здравоохранение // Все о Мордовии. Саранск, 1997. С. 404–407.

РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Д. 782, 794, 805; Ф. 350. Оп. 1. Д. 2.; Ф. 396. Оп. 2. Д. 3535, 3562; Оп. 1. Д. 6546.

Рычков Н.П. Журнал или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. Т. 1. СПБ., 1770.

РСФСР в цифрах в 1989 г.: Краткий статистический сборник. М., 1990.

Сандина Т.И. Развитие народного образования в Мордовии. Саранск, 1969.

Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой орды / Учен. зап. Мордовского ун-та. Вып. 11. Саранск, 1960.

Сафаргалиев М.Г. Присоединение мордвы к Русскому централизованному государству // Тр. МНИИЯЛИЭ. Вып. XXVII. Сер. историческая. Саранск, 1964. С. 3–25.

Саранская таможенная книга за 1692 год. Саранск, 1951.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. М.; Л., 1941.

Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. Т. XXIV. Тамбов, 1900.

Смирнов А. Заметки о мордве и памятниках мордовской старины в Нижегородской губернии // ИОАИЭ. Т. XI. Вып. 3. Казань, 1893. С. 286–290.

Смирнов А.П. Этногенез мордовского народа по данным археологии I–XV вв. н.э. // Этногенез мордовского народа. Саранск, 1965. С. 18–28.

Смирнов И.Н. Мордва: Историко-этнографический очерк… Казань, 1895.

Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии иностранных дел. Часть первая. М., 1813.

Современные этнические процессы в СССР. М., 1975.

Соловьев Е.Т. Очерк заселения Тетюшского уезда Казанской губернии. Рукопись // АРГО. Ф. 14. Оп. 1. Д. 58.

Списки с писцовых книг письма и меры Дмитрея Пушечникова да подъячего Афонасия Костяева 132-го, 133-го и 134 году // Рукописный фонд МНИИЯЛИЭ. Д. 137/178, 130.

Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Дмитрия Андреевича Кикина (1565–1567 гг.). Казань, 1909.

Степанов П.Д. Андреевский курган // Этногенез мордовского народа. Саранск, 1965. С. 47–52.

Степанов П.Д. К вопросу о роли фольклорных материалов в освещении древней истории мордвы // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 50–54.
СССР в цифрах в 1989 году: Краткий статистический сборник. М., 1990.
Тихомиров М.Н. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973.
Тишков В.А. Субэтническая группа // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 899.
Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958.
Третий съезд РСДРП: Протоколы. М., 1959.
Урланис Б.Ц. Рост населения в Европе. М., 1941.
Урланис Б.Ц. Динамика, география и факторы рождаемости народов СССР // Тр. VII МКАЭН. Т. 8. М., 1970. С. 448–454.
Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1. Эпические и лиро-эпические песни. Саранск, 1963; Т. 2. Лирические песни. Саранск, 1965; Т. 6. Эрзянская свадебная поэзия. Саранск, 1972.
Федянович Т.П. Мордва // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 222–234.
Федянович Т.П. Новое и традиционное в семье народов Среднего Поволжья (марийцы, мордва, удмурты) // Тр. ИЯЛИ. Вып. 49: Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. С. 34–42.
Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX – 1980-е годы). М., 1997.
Феоктистов А.П. Русско-мордовский словарь. М., 1971.
Феоктистов А.П. Очерки по истории формирования мордовских письменно-литературных языков (ранний период). М., 1976.
Финно-волжская языковая общность. М., 1989.
Фирстов И.И. К вопросу о земельной аренде в пореформенной Мордовии // Уч. зап. Мордовского гос. ун-та. № 51. Саранск, 1966. С. 3–76.
Фирстов И.И. Некоторые особенности промысловых занятий пореформенного мордовского крестьянства // Матер. по археологии и этнографии Мордовии. Саранск, 1975. С. 106–141.
Фукс К. Поездка из Казани к мордве Казанской губернии в 1839 году // ЖМВД. Ч. XXXIII. СПб., 1839. С. 85–118.
Хайду П. Уральские языки и народы / Перевод с венгерского Е.А. Хелимского. М., 1985.
Черапкин И. Диалекты мордвы-мокши бывшей Пензенской губернии // Уч. зап. Саратовского гос. ун-та. Т. VIII. Вып. 3. Саратов, 1930. С. 19–31.
Четвергов Е. Христоскак аволь минек пазось! // Эрзянь правда. 1992. 15 августа.
Численность и состав населения СССР: По данным Всесоюзной переписи 1979 года. Статистический сборник. М., 1985.
Шаронов А.М. Эра тештенть валдозо // Сятко. 1994. № 12. С. 45–95.
Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910.
Шахматов А.А. Введение в курс истории русского языка. Ч. 1. Пг., 1916.
Шилов Н. Третий съезд мордовского народа // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень № 28. М., 1999. С. 60–63.
Энциклопедический словарь. Т. XIXа / Изд. Ф.К. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1896.
Эрзянско-русский словарь. М., 1993.
Этнографический чертеж Сибири 1673 г. // Атлас географических открытий XVII–XVIII веков. М., 1964. Карта 41.
Ямушкин В.П. О ясаке и мордовском беляке // Тр. МНИИЯЛИЭ. Вып. XXIV. Саранск, 1956. С. 100–115.

Bibliographia Uralica. Soome-Ugri za samoeedi keleteadus Nóukogude Lüdus. 1918–1962. Koostanud O. Kivi. Tallinn, 1976.
Dugántsy M. Ersä-mordvinische rituelle Klagegesänge // Acta Universitetis Upsaliensis. Studia Uralica Upsaliensia 20. Uppsala, 1991.
Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952.
Heikel A.I. Die Gebäude der Čeremissen, Mordwinen, Esten und Finnen // Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Journal de la Société Finno-ougrienne. IV. 1888.
Heikel A.I. Mordvalaisten pukuja ja kuoseja. Trachten und Muster der Mordvinen. Helsingfors, 1899.
Holmberg U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker // Suomalais ugrilaisen seuran Toimituksia – Mémoires de la Société Finno-ougrienne. XXXII. 1913.

Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. Köln; Wien, 1982.
Lalluka S. The East Finnic Minorities in the Soviet Union. An Appraisal of the Erosive Trends. Helsinki, 1990.
Lehtinen J. Die meschtscheren-sammlungen in finnischen Nationalmuseum (Sammlungen von A.I. Heikel und L. Laherma) // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja – Journal de la Société Finno-ougrienne, 1976. P. 99–144.
Lehtinen I. Mordvalainen vai meščeralainen? Amer-yhtyma oy weilin + Göösin kirjapaino Espoo 1980.
Mainof W. Les restes dela mythologie Mordvine // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja – Journal de la Société Finno-ougrienne. V. 1889.
Mokshine N.F. Les reflets du matriarcat dela periode décadance dela société primitive dans les croyances religieuses de certains peuples de la region de Volga (les Mordvines, les Maris) // VI–I^me congres international des sciences anthropologiques et ethnologiques. Moscou (3 août – 10 août 1964). Volume IV. Moscou, 1967. P. 245–253.
Mokshine N.F. Main Stages in Formation and Development of Mordvinian Ethnicity // Problems of the European Ethnography and Folklore. Summaries by the Congrese Participants. Moscow, 1982. P. 224–227.
Mokshine N.F. The Mordva: Ethnonim or Ethnopholism? // Culture incarnate. Native Anthropology from Russia. Armonk, New-York–London, England. 1995. P. 31-45.
Mokshina H. Dynamics of quantity of people in XX century // Pars 2. Summaria acroasium in sectionibus et symposiis faktarum. Congress Octavus. Internationalis. Fenno-Ugristarum. Jyvàsckyla. 10. P. 218–220.
Nahodil O. Mutterkult in Sibirien // Különlenyomat. A Glaukennswelt und Folklore der sibirischen Völker. Cimü kiadványból. Budapest, 1963. P. 491–511.
Paasonen H. Mordwinische Volksdichtung. B. 1. Helsinki, 1938; B. 3. Helsinki, 1941.
Vaitsonen A.O Mordwinische Melodien // Suomalais ugrilaisen seuran Toimituksia – Mémoires de la Société Finno-ougrienne. XCII 1948.

УДМУРТЫ

Алексеев В.П. Происхождение народов Восточной Европы. М., 1969. С. 114–161.
Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М., 1969.
Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988.
Атаманов М.Г. Удмурт нимбугор: Словарь личных имен удмуртов. Ижевск, 1990.
Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов (Материалы к этногенезу). М., 1951.
Белицер В.Н. Удмурты // Народы Европейской части СССР. Т. 2. М., 1964. С. 472-509.
Бехтерев В.М. Вотяки, их история и современное состояние // ВЕ. 1880. Т. 4. Ч. 7–8. С. 621–654; С. 141–172.
Блинов Н.М. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.
Брук С.И. Население мира: Этнографический справочник. Изд. 2-е. М., 1986.
Бусыгин Е.П., Зорин Н.В. Этнография народов Среднего Поволжья: Учебное пособие. Ч. 1. Казань, 1984; Ч. 2. Казань, 1985.
Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 3. С. 185–219; Вып. 4. С. 321–349.
Вахрушев А.Н. Удмуртия в период развития промышленного капитализма в России (1861–1895 гг.) // Записки УдНИИ. Ижевск, 1955. Вып. 17. С. 67–127.
Верещагин А.С. Отрывки из сочинений путешественников XVI–XVII вв. // Вятский календарь за 1893 г. Вятка, 1892. С. 341–343.
Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края. СПб., 1886; Ижевск, 1995.
Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. СПб., 1889; Ижевск, 1997.
Владыкин В.Е. Удмурты // Вопр. истории. 1969. № 11. С. 214–220.
Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. История этнографии удмуртов: Краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск, 1984.
Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.
Волкова Л.А. О наших предках-хлеборобах. Ижевск, 1996.
Гаврилов Б. Произведения народной словесности. Обряды и поверия вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

Герд К. Пословицы и поговорки вотяков // Вотяки. Сб. ст. / НИИ народов Советского Востока. М., 1926. С. 49–61.
Герд К. Человек и его рождение. Хельсинки, 1993.
Голубкова А Н. Музыкальная культура Советской Удмуртии (1917 -1967). Ижевск, 1978.
Гришкина М.В. Удмуртская семья в XVIII – первой половине XIX вв. // Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв.: Сб. статей. Устинов, 1985. С. 3–17.
Гришкина М.В. Удмурты: Этюды из истории IX–XIX вв. Ижевск, 1994.
Громов Г.Г. Методика полевых этнографических исследований. М., 1967.
Домокош П. История удмуртской литературы. Ижевск, 1992.
Дубов А.И. Антропологическая характеристика северных и центральных удмуртов // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция: Тез. докладов. Т. 2. Ижевск, 1987. С. 116–118.
Ефимов И.С. Об искусстве и художниках: Художественное и литературное наследие / Сост. А.Б. Матвеева, Д.И. Ефимов. М., 1977.
Загадки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1982.
Зарни крезь: Инву утчан гур / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1988.
Зарни крезь: Айкай / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1989.
Зарни крезь: Ӟег нянь / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1990.
Зарни крезь: Гыдыке / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1991.
Зарни крезь: Эшъёс-юлтошъёс / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск, 1993.
Зубарев С.П. В боях за Родину: О ратных подвигах сынов и дочерей Удмуртии. Ижевск, 1990.
Иванова М.Г. Иднакар (на удм. яз.). Устинов, 1987.
Иванова М.Г. Истоки удмуртского народа. Ижевск, 1994.
История удмуртской советской литературы: В 2-х т. Устинов, 1987–1988. Т. 1. 1987; Т. 2. 1988.
Итс Р.Ф. Введение в этнографию: Учеб. пособие. Л., 1991.
Казанцев Д.Е. Истоки финно-угорского родства. Йошкар-Ола, 1979.
Карлов В.В Введение в этнографию народов СССР. Ч. 1. XIX–XX вв. М., 1990; Ч. II. 1920–1980 гг. М., 1990.
Кельмаков В.К. Происхождение и первые упоминания этнонима **ар** // Этнонимы. М., 1970. С. 189–193.
Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи: Северное наречие и срединные говоры. Ижевск, 1981; Образцы удмуртской речи 2. Срединные говоры. Ижевск, 1990.
Климов К.М. Удмуртское народное искусство. Ижевск, 1988.
Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.
Костомаров Н.И. Собр. соч. Кн. 3. Т. 7–8. СПб., 1904.
Край родниковый / Сост. П.Ф. Куляшов, А.Г. Шкляев. М., 1984.
Крюкова Т.А. Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск; Ленинград, 1973.
Куликов К.И. Национально-государственное строительство восточно-финских народов в 1917–1937 гг. Ижевск, 1993.
Кунгуров С. Удмуртские национальные музыкальные инструменты. Ижевск, 1994.
Лебедев В. Вятские записки. Киров, 1957.
Ложкин В.В. Удмуртский театр: Исторический очерк. Ижевск, 1981.
Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. Вятка, 1901.
Луппов П.Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. // Тр. Вятской Ученой Архивной комиссии. Вятка, 1911. Вып. 1–2.
Документы по истории Удмуртии XV–XVII веков / Сост. П.Н. Луппов. Ижевск, 1958.
Материалы по этногенезу удмуртов: Сб. статей. Ижевск, 1982.
Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929.
Михеев И.С. Руководство к ведению разговорных уроков по русскому языку в инородческих школах. Казань, 1912.
Народы мира: Историко-этнографический справочник / Гл. ред. Ю.В. Бромлей. М., 1988.
Народы Поволжья и Приуралья: Историко-этнографические очерки / Отв. ред. Р.Г. Кузеев. М., 1985.
Никитина Г.А. Сельская община – бускель – в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993.
Никитина Г.А. Народная педагогика удмуртов: Учеб. пособие. Ижевск, 1997.
О бесермянах: Сб. статей. Ижевск, 1998.
Об этнической психологии удмуртов. Сб. статей. Ижевск, 1998.

Орлов А.С. Древняя русская литература. XI–XVII веков. М.; Л., 1945.
Основы финно-угорского языкознания: Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М., 1974.
Основы этнографии: Учеб. пособие / Под ред. С.А. Токарева. М., 1968.
Очерки истории Удмуртской АССР. Т. 1. Ижевск, 1958.
Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888–1890. Эскизы 1; 2; 3. – 1888; Эскиз 4. 1889; Эскиз 5. 1890.
Пименов В.В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977.
Проблемы этногенеза удмуртов: Сб. статей. Устинов, 1987.
Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 6. СПб., 1853; Т. 13. СПб., 1904.
Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Казань, 1880–1882. Т. 3. С. 189–255.
Путешествие Абу-Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1136–1153 гг.). М., 1971.
Рычков Н.П. Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. Т. 1. СПб., 1770.
Савельев В.Н., Гасников В.К. Об этнических особенностях медико-социальной характеристики населения Удмуртии и проблемах их изучения // Культуральные и этнические проблемы психического здоровья. Москва; Ижевск, 1997. Вып. 2. С. 53–55.
Сельские поселения в Удмуртии в XIX–XX вв.: Сб. статей. Ижевск, 1981.
Семенова Л.И. Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. Ижевск, 1995.
Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк… Казань, 1890.
Современное городское население Удмуртии: (Образ жизни и этнические процессы). Ижевск, 1986.
Столетие Вятской губернии. 1780–1880. Сборник материалов к истории Вятского края. Т. 2. Вятка, 1881. С. 389–852.
Сысоева М.В. Первые письменные сведения об удмуртах // Вопросы финно-угорского языкознания. Вып. 4. Ижевск, 1967. С. 294–309.
Тепляшина Т.И. Язык бесермян. М., 1970.
Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958. С. 147–194.
Токарев С.А. История русской этнографии: Дооктябрьский период. М., 1966.
Традиционное поведение и общение удмуртов: Сб. статей. Ижевск, 1992.
Трофимова Е.Я. Как сложилась народная кухня удмуртов: Блюда удмуртской кухни. Ижевск, 1991.
УАССР за 50 лет: Статистический сборник. Ижевск, 1970.
Удмуртия в цифрах. 1997: Статистический сборник. Ижевск, 1998.
Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993.
Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов: Традиции и процесс обновления. Ижевск, 1984.
Христолюбова Л.С. Калык сямъёсты чакласа. Ижевск, 1995.
Христолюбова Л.С. Ученые-удмурты: Биобиблиографический справочник. Ижевск, 1997.
Фольклор и этнография удмуртов: Обряды, обычаи, поверья. Сб. статей. Ижевск, 1989.
Шкляев Г.К. Межэтнические отношения в Удмуртии. Ижевск, 1998.
Широбоков С.И. Удмуртская АССР: Экономико-географический очерк. Ижевск, 1969.
Шургин И.Н., Шкляев В.В. Мы строим дом: (Памятники деревянного зодчества). Ижевск, 1993.
Этнография: Учеб. пособие / Под ред. Ю.В. Бромлея, Г.Е. Маркова. М., 1982.
Яшин Д.А. Удмуртская народная сказка. Ижевск, 1965.

Ancient Cultures of Uralian Peoples. Budapest, 1976.
Busch M. Die Wotjäken. Eine ethnologische Studie. Helsingfors, 1882.
Domokos P. Az udmurt irodalom tortenete. Budapest, 1975.
Holmberg U. Finno-Ugric Mythology // The Mythology of all races: In Thirteen volumes. V. IV. Boston, 1927.
Iso Karhu. The Great Bear: Old Photographs of the Volga-Finnic, Permia Finnic and of Ugrian Peoples. Lahti, 1980.
Ishimoto K., Strmecki J. The Votyak (Udmurt). Indiana, 1955.
Lallukka S. The East Finnic Minorities in the Soviet Union. Helsinki, 1990.
Lintrop A. Udmurdi rahvausundi piirjoni, Tartu, 1993.
Manninen J. Die finnisch-ugrischen Volker. Leipzig, 1932.

Munkácsi B. Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887.
Munkácsi B. A votják nyelv szotara. Budapest, 1890–1896. Kt. I–IV.
Munkacsi B. Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjáken. Aus dem Nachlasse von B. Munkacsi Herausgegeben von D.R. Fuchs // MSFOu. № 102. Helsinki, 1952.
Moreau J.-L. Panorama de la Litterature Oudmurte (Votiake) // Etudes finno-ougrienes. T. III. P., 1966. P. 143–152.
The First Votjak Grammar. Bloomington: Indiana University Publications, 1967.
The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages // Finnish Literature Society Editions 533. Pieksamaki, 1993.
Uber die Forshungen des Udmurtischen Kultur. Izhevsk, 1970.
Vikar L., Berecki G. Votyak Folksongs. Budapest, 1989.
Vuorela T. The Finno-Ugric Peoples. Bloomington, 1964.
Wichmann J.Y. Wotjakische sprachproben, I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche // JSFOu. № V. XI, XIX. Helsingforst, 1893, 1901.
Wichmann Y. Tietoja votjaakkien mytologiiasta // Suomi–Helsinki. 1893. № 111. S. 3–17.
Wladykin W.J. Die fruhen Perioden der Ethnogeschichte der Udmurten // Acta Ethnographica. Budapest, 1972. T. XXI / 3–4. S. 235–261.
Zsirai M. Finnugor rokansagunk. Budapest, 1937.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 6

Глава 7

Глава 8

МАРИЙЦЫ

Глава 1

Глава 2

Глава 3

Глава 4

Глава 5

Глава 6

Глава 7

Глава 8

МОРДВА

Глава 1

Глава 2

Глава 3

Глава 4

Глава 5

УДМУРТЫ

Глава 1

Глава 2

Глава 3

Глава 4

Глава 5

Научное издание

НАРОДЫ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ

Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы.
Мордва. Удмурты

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

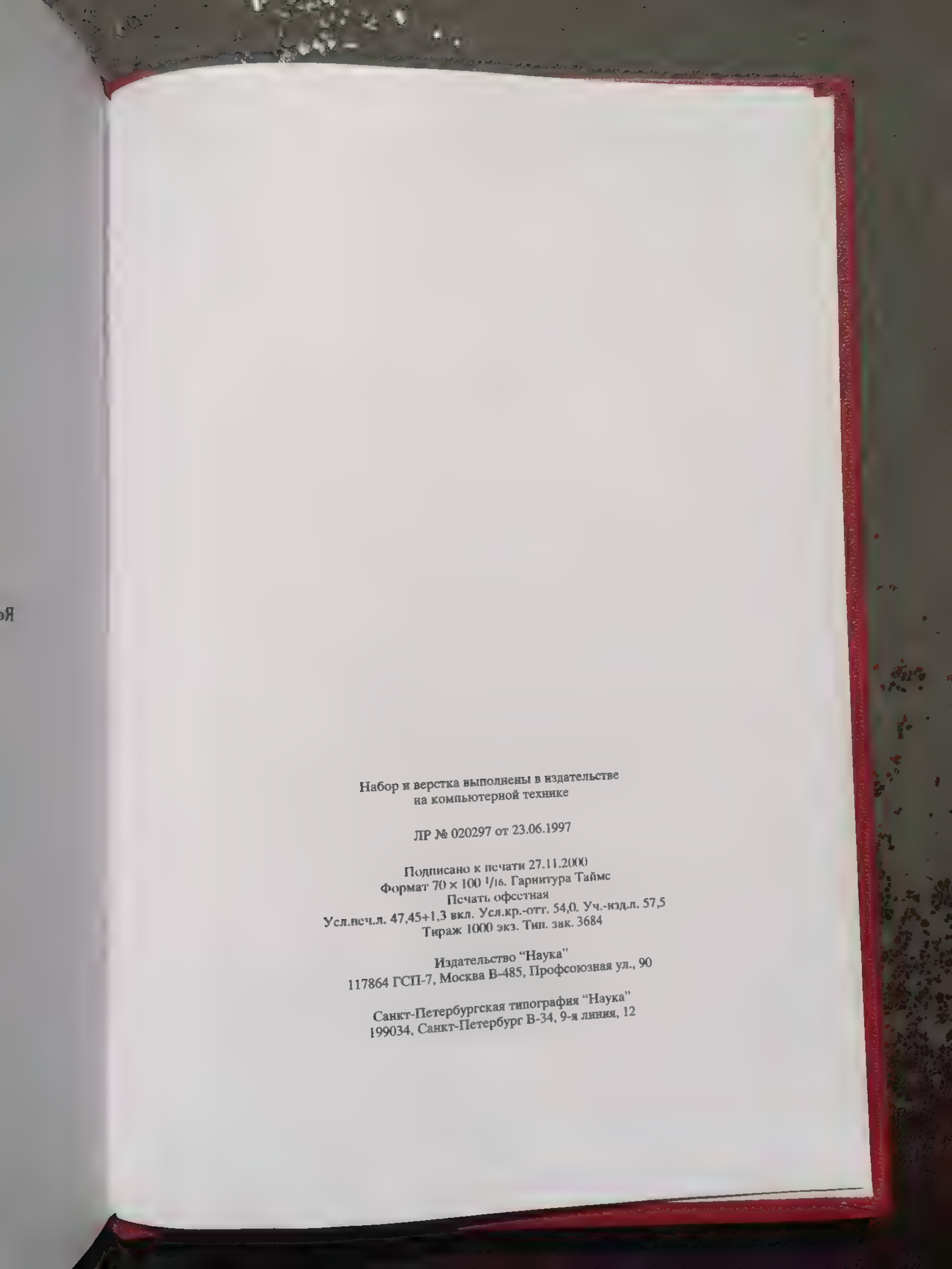
Зав. редакцией
"Наука–история"
Н.Л. Петрова

Редактор
В.П. Терехов

Художественный редактор
В.Ю. Яковлев

Технический редактор
О.В. Аредова

Корректоры
З.Д. Алексеева, Н.И. Харламова


Набор и верстка выполнены в издательстве
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 27.11.2000
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 47,45+1,3 вкл. Усл.кр.-отт. 54,0. Уч.-изд.л. 57,5
Тираж 1000 экз. Тип. зак. 3684

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-010191-5
9 785020 101913

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга–почтой"

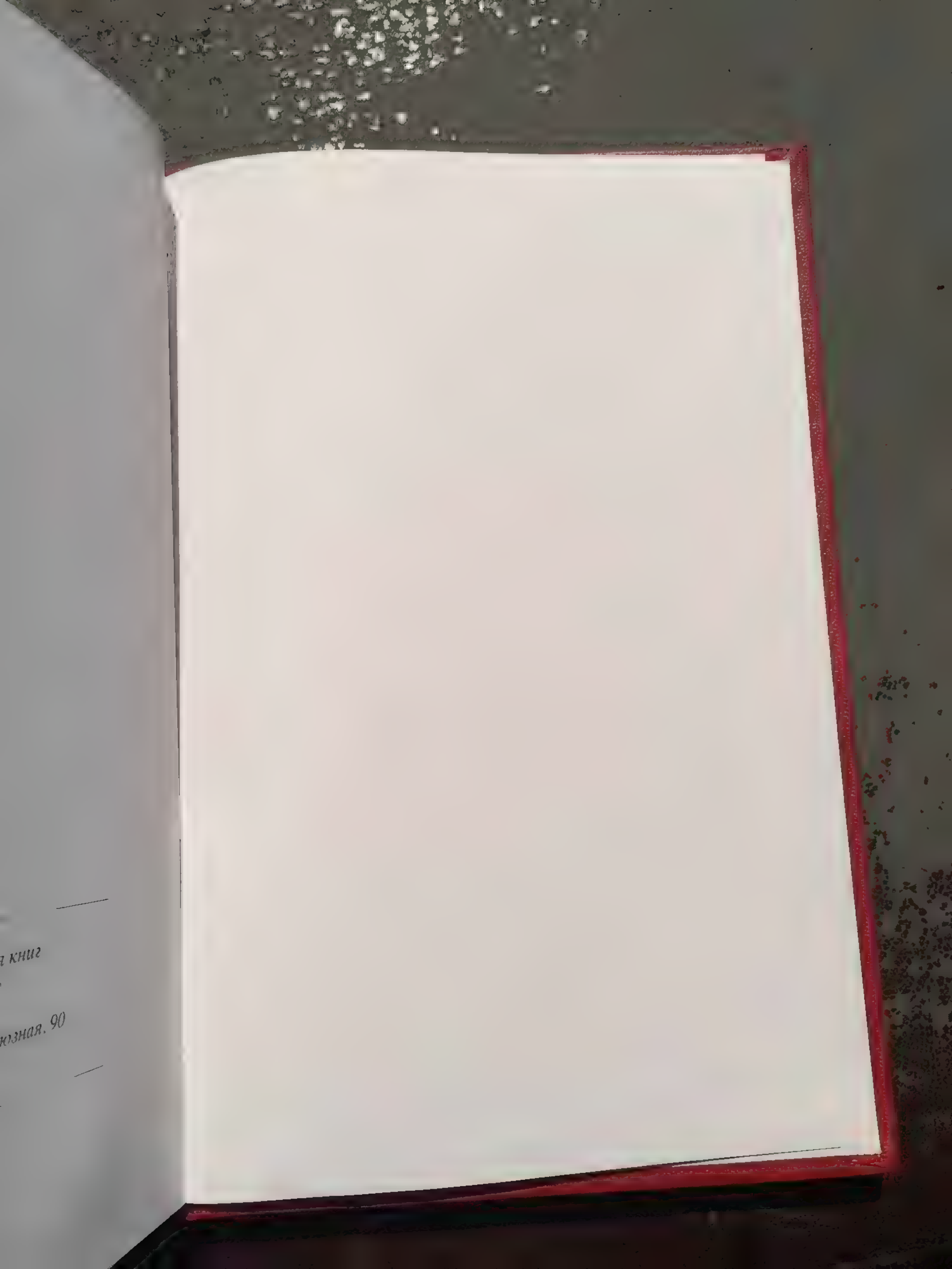
121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 75 (код 812) 235-05-67

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга–почтой"

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 ("Книга–почтой"); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга–почтой"); (код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 ("Книга–почтой"); (код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117049 Москва, Ленинский пр-т, 1/2; 238-78-06
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 ("Книга–почтой"); (код 3832) 35-09-22
142292 Пущино Московской обл., МКР "В", 1 ("Книга–почтой"); (13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 ("Книга–почтой"); (код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16; (код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга–почтой"); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49 (код 3472) 22-48-05

Коммерческий отдел, г. Москва
Телефон 241-03-09
E-mail: AKADEM. KNIGA @ g. 23 relcom.ru
Склад, телефон 291-58-87
Факс 291-87-68

По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117864 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. (095) 334-98-59



НАРОДЫ
И
КУЛЬТУРЫ
Народы Поволжья и Приуралья